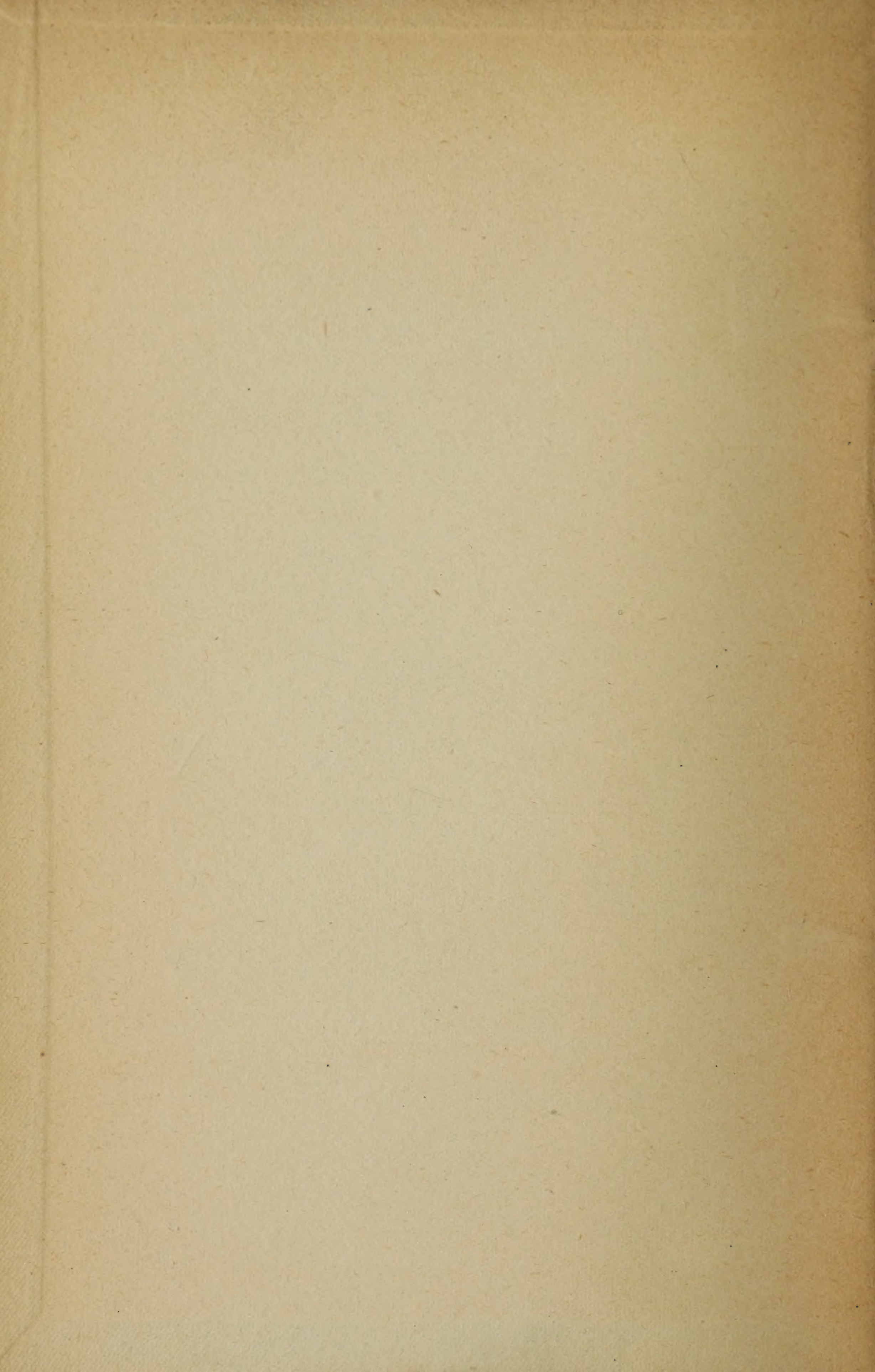
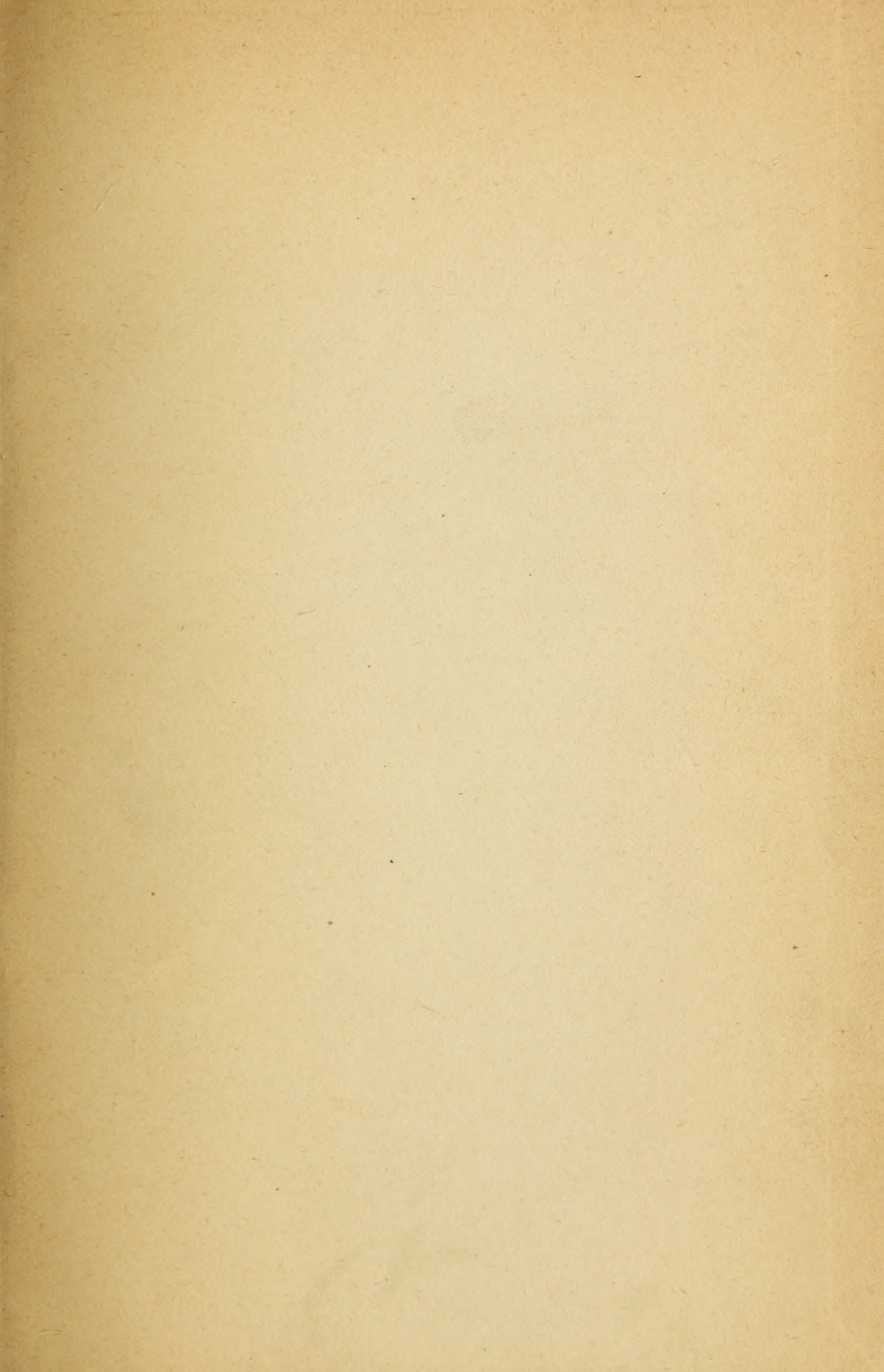
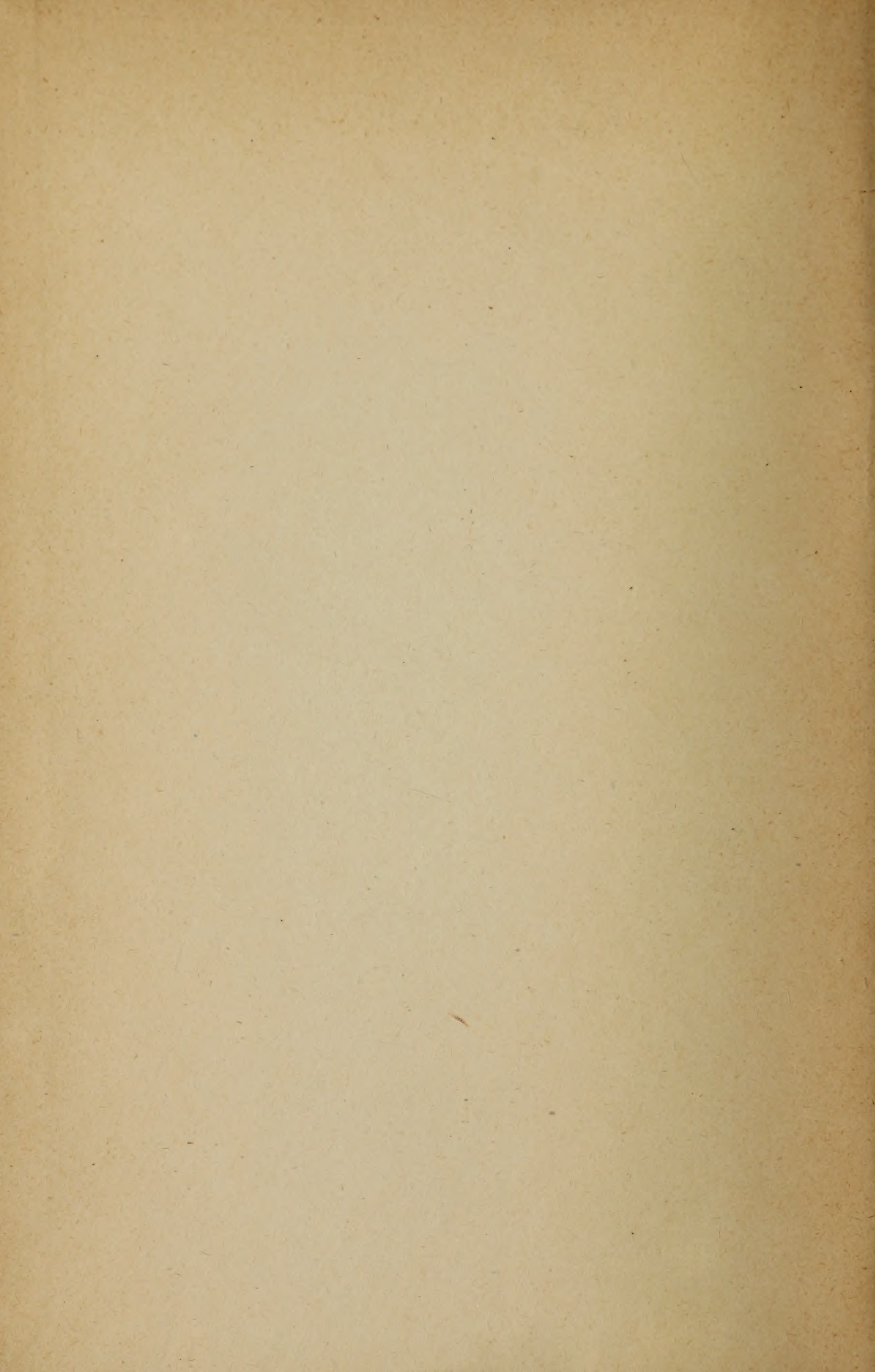
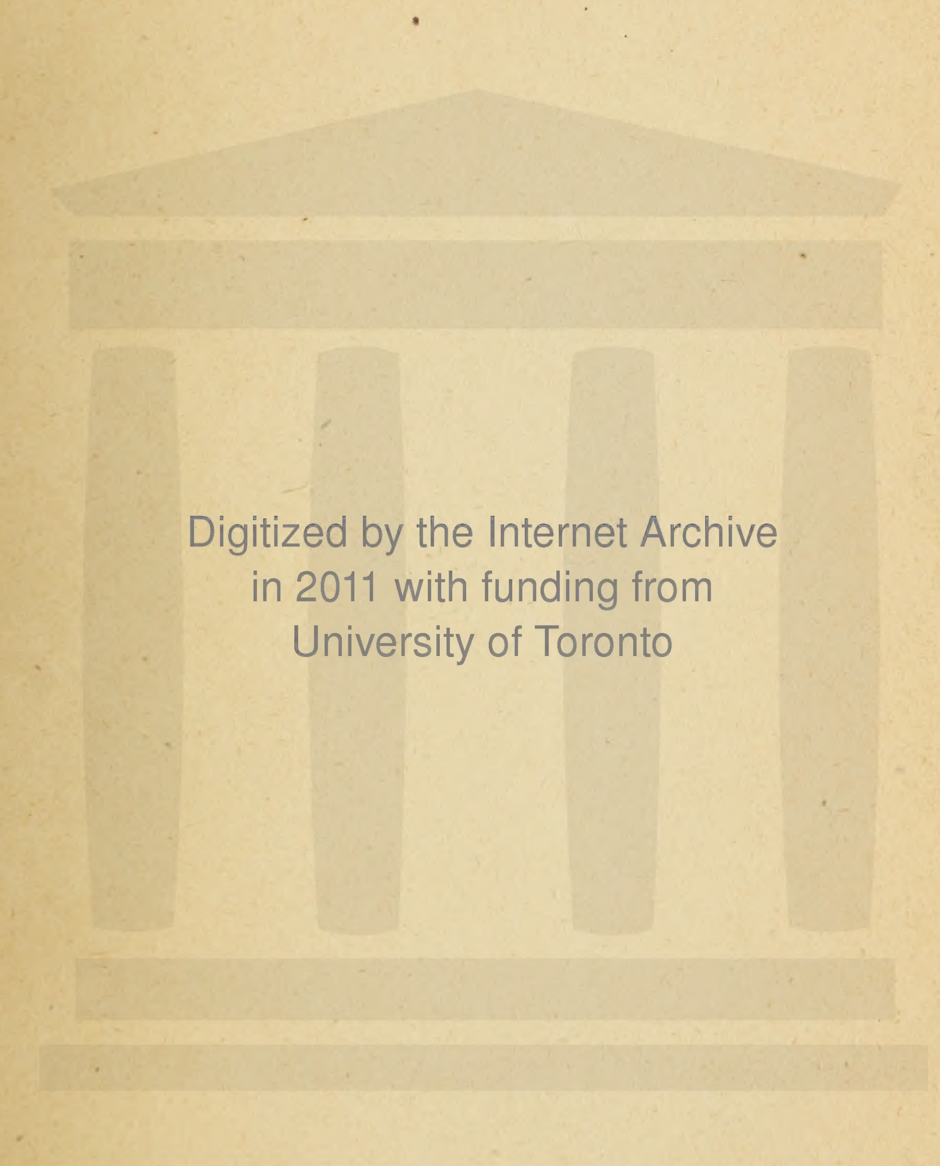
HAGEN

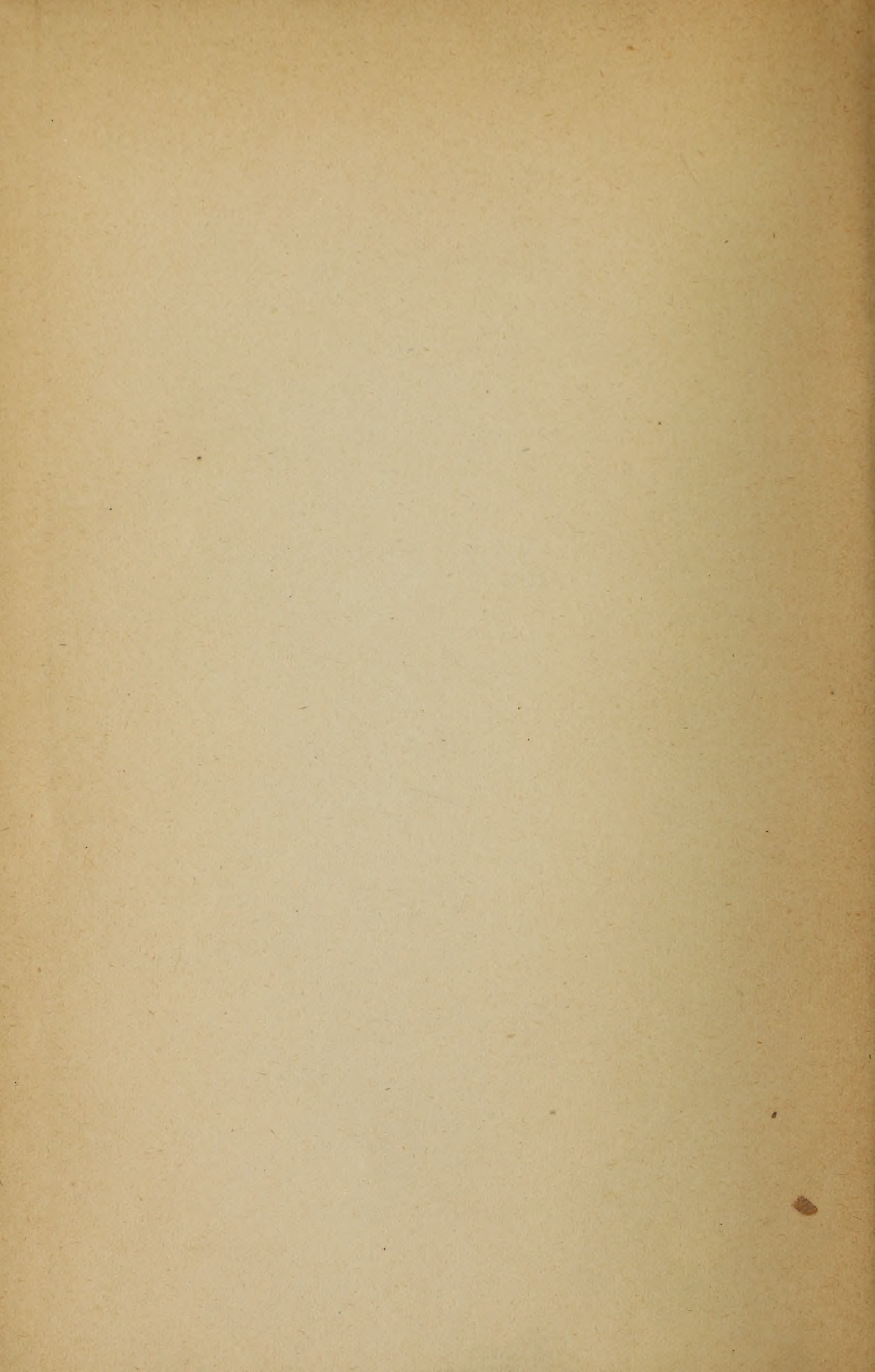
Zur Metaphysik des Seneca

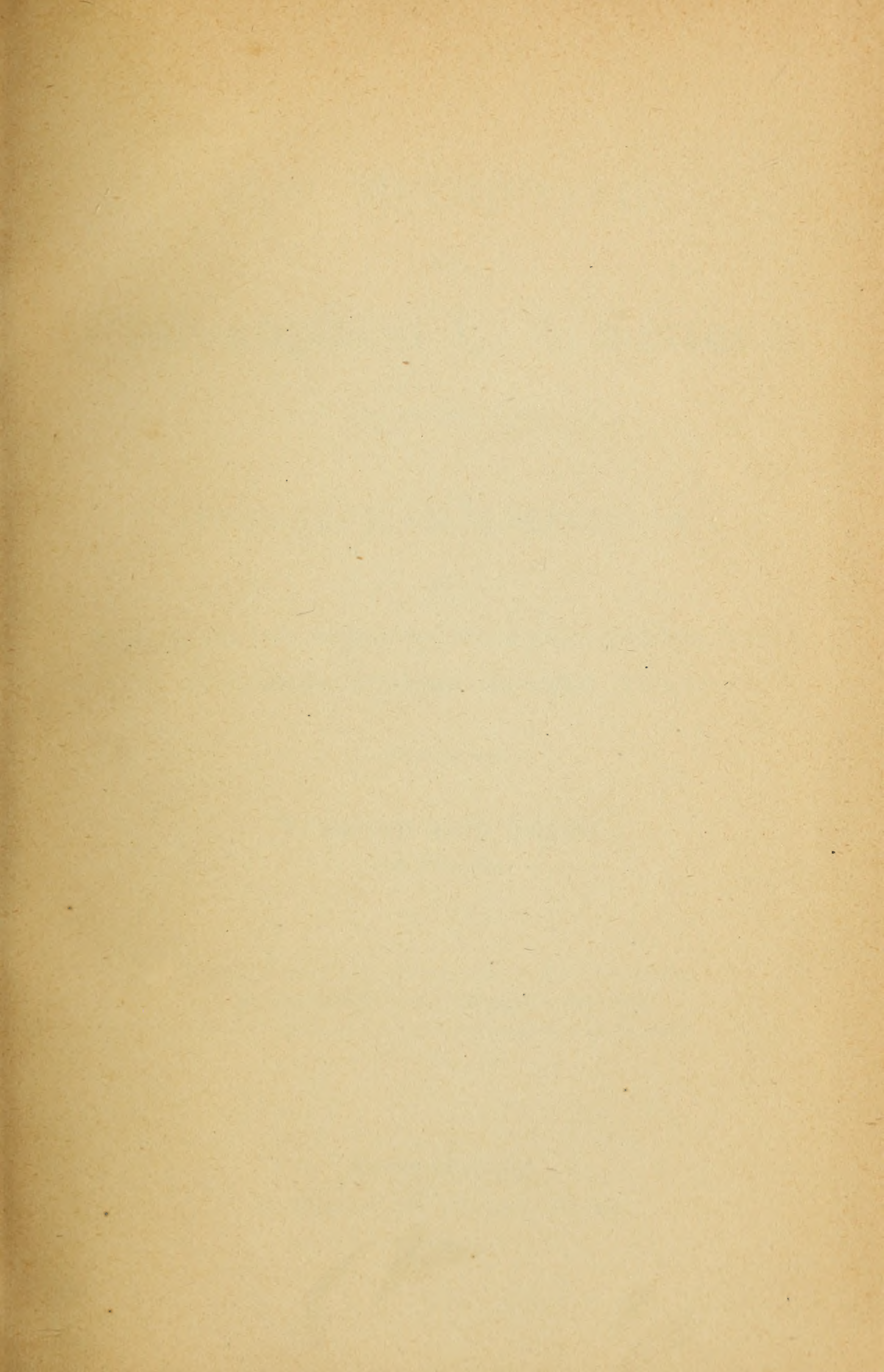


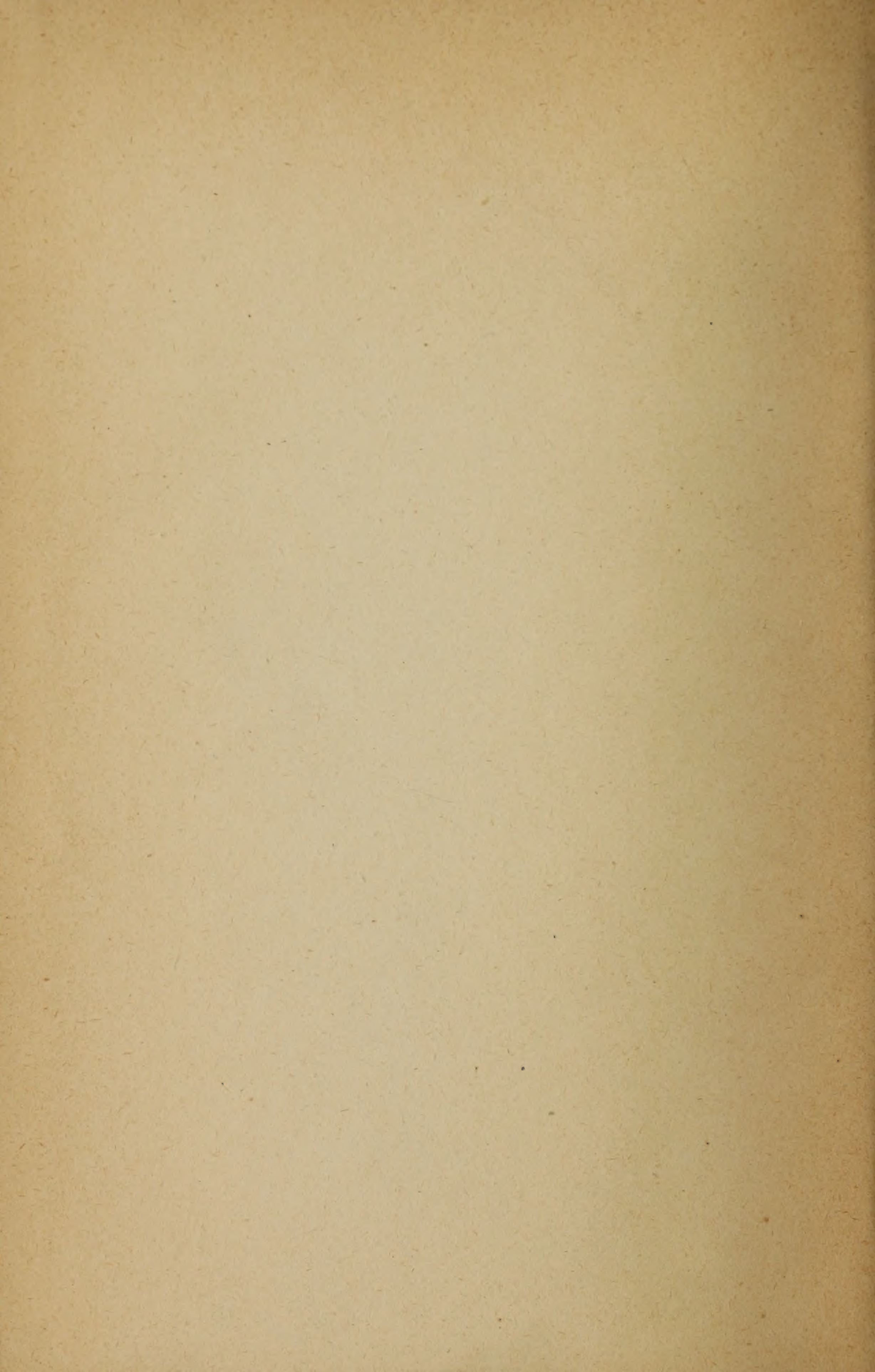












Zur Metaphysik
des
Philosophen L. A. Seneca.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

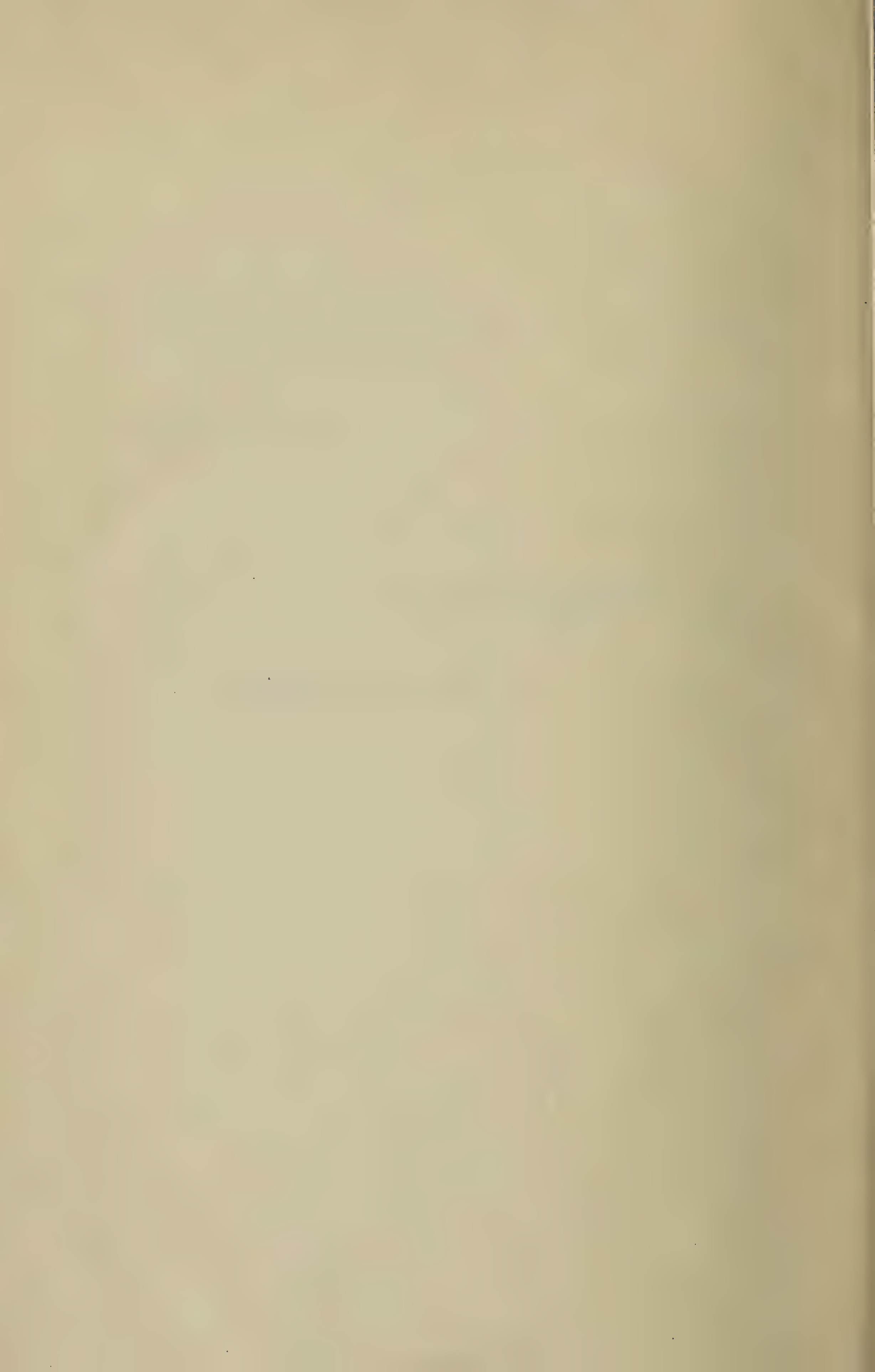
Friedrich vom Hagen
aus Schwelm.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Juli 1905.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1905.

Meinen Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.



Literaturverzeichnis.

Aubertin, Sénèque et St. Paul, étude sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul. Paris 1857. p. 393—440.

Bähr, Geschichte der römischen Literatur. 3. Aufl. II § 341.

Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg 1902, I S. 467—471.

Baumgarten, M., L. A. Seneca und das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit. Rostock 1895.

v. Baur, Seneca und Paulus. In der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1858 2. und 3. Heft.

Bernhardy, Grundriß der röm. Lit. 4. Aufl. S. 811 ff.

Burgmann, Senecas Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoicismus und zum Christentum. 1872.

Fleury, A., St. Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre. Paris 1853. Bd. 2.

Friedländer, Der Philosoph Seneca. In der historischen Zeitschrift Bd. 85, 1900, S. 193—249.

Haase, Fridericus, Prof. Vratislav. III vol. Lipsiae MDCCCLXII/III. L. A. Senecae opera.

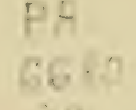
Harnack, Gesch. der altchristlichen Lit. I, 763—765.

Holzherr, Der Philosoph Lucius Annäus Seneca. Wissenschaftliche Beigabe zum Programm des Großherzoglichen Lyceums zu Rastatt. 1858 und 1859.

Jonas, Fridericus, de ordine librorum L. A. S. Philosophi. Dissertatio. Berlin 1870.

Kreyher, L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum. 1887.

Ribbeck, Walter, L. A. Senenca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum. Hannover 1887.



Ritter, Geschichte der Philosophie IV, 189 ff.

Rubin, Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa. München 1901.

Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Straßbourg 1853.

Stein, Die Psychologie der Stoa. Berlin 1886.

Tennemann, Geschichte der Philosophie V S. 143.

Teuffel, Geschichte der röm. Lit. 2. Aufl. S. 616 ff.

Volquardsen, Ehrenrettung des L. A. Seneca. Hadersleben 1839.

Westerburg, E., Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei. Berlin 1881.

Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 614 ff.

Zeller, Philosophie der Griechen III, 1 693 ff. 3. Aufl.

Unter den philosophierenden Schriftstellern der Übergangszeit von der heidnischen zur christlichen Kultur nimmt L. A. Seneca eine hervorragende Stelle ein. Seine zahlreichen philosophischen Schriften, die nach dem Zeugnisse Quintilians (Inst. orat. X c. 1, 125—131) eine Lieblingslektüre der Gebildeten seiner Zeit waren, behaupteten durch das ganze Mittelalter hindurch ihr Ansehen und sind auch für uns bei dem Untergang der meisten stoischen Schriften von hohem Werte.

Seneca ist einige Jahre vor Christus zu Corduba in Spanien geboren (cf. Fridericus Jonas, de ordine librorum L. A. S. Philosophi, Bln. 1870). Er wurde anfangs von seinem Vater, dem Rhetor Marcus Annäus Seneca, unterrichtet; später begab er sich nach Rom, wo der Pythagoreer Sotion (cf. ep. 108, 17) und der Stoiker Attalus seine weitere Ausbildung übernahmen. Auf Betreiben seines Vaters wandte er sich besonders der Rhetorik, als Vorschule für den öffentlichen Staatsdienst zu. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Ägypten erlangte er in Rom die Quästur. Bei dem Kaiser Claudius stand Seneca anfangs in großem Ansehn, wurde aber später durch die ränkevolle Kaiserin Messalina bei diesem verleumdet und eines strafbaren Umgangs mit Julia, der Nichte des Kaisers, beschuldigt, was seine Verbannung nach Corsika im Jahre 41 n. Chr. G. zur Folge hatte. Auf Veranlassung der Julia Agrippina, der Mutter des späteren Kaisers Nero,

wurde er im Jahre 48 nach Rom zurückberufen und zum Erzieher ihres Sohnes bestimmt. Nach Ermordung des Claudius folgte Nero, auf den Seneca nur dank seiner Freundschaft mit Burrus zu dessen Lebzeiten großen Einfluß übte. Als Freund und Ratgeber Neros vermehrte Seneca sein ohnehin durch väterliche Erbschaft bedeutendes Vermögen auf drei Millionen Sesterzien (ep. 12, 101, 110, 123, od. Tacit. Ann. XV 60). Ein Versuch, sich vom Ministerposten beim Ableben des Burrus zurückzuziehen, wurde durch den Kaiser vereitelt, der erst später dem Verlangen Senecas, mit Rücksicht auf seine Gesundheit, entsprach. Die Zeit der Muße benutzte Seneca zu mehrjährigen Studien und schriftstellerischen Arbeiten, bis er, der Teilnahme an der Pisonischen Verschwörung beschuldigt, im Jahre 65 vom Kaiser genötigt wurde, sich selbst den Tod zu geben.

Selten ist ein Mann von der Mit- und Nachwelt so verschieden beurteilt worden wie Seneca. Schon im Altertum wurde die Frage, was von dem Stoiker und Staatsmann L. A. Seneca zu halten sei, verschieden beantwortet. Der Grund der differenten Beurteilung liegt einmal in dem eklektischen Charakter seines Philosophierens, sodann in dem widerspruchsvollen Wesen des Philosophen selbst, in dem Gegensatz, der sich zwischen dem Sitten predigenden, sich selbst genügenden Weisen, dessen höchstes Ideal Cato ist, und dem weltklugen, geschmeidigen Hofmann bemerklich macht.

Zwar wird man geneigt sein, einen Mann in einer so schwierigen Stellung wie Seneca milde zu beurteilen, doch wird das Verhalten Senecas, auch dann, wenn man wie Baumgarten in seinem Buche „L. A. Seneca und das Christentum“, Rostock 1895, sein Leben aus der damaligen „tief gesunkenen

antiken Weltzeit" zu verstehen sucht, nicht immer als sittlich einwandfrei bezeichnet werden können. Daß ein Mann von so geläuterter sittlicher Einsicht wie Seneca sich dazu herbeiließ, die Ermordung Agrippinas (Dio Cass. 56, 12 Tac. ann. XIV, 7) nachträglich zu rechtfertigen, ist ein dunkles Blatt in seiner Geschichte, und daß er es wagte, den von ihm in seiner Trostschrift an Polybius vergötterten und umschmeichelten Claudius unmittelbar nach seinem Tode in der Denkschrift „Apokolokyntosis" zu verspotten, zeugt von einer wenig vornehmen Gesinnung. Gleichwohl dürfte den Vorwürfen des Suilius, der den Philosophen des Ehebruchs und der Erbschleicherei (Tac. ann. XIII, 42) beschuldigt, kein Wert beizulegen sein (cf. Volquardsen, Ehrenrettung des L. A. Seneca gegen die Angriffe Hoffmeisters, Hadersleben 1839).

Es fehlt anderseits nicht an Stimmen, die dem Leben und dem Charakter Senecas ein günstiges Zeugnis ausstellen, indem nicht nur seine politische Haltung verteidigt und der Vorwurf der Habsucht (Dio Cass. 71, 10 u. 72, 2) zurückgewiesen, sondern auch sein heilsamer Einfluß auf Nero ausdrücklich anerkannt wird (Schol. Iuven. 5, 109 Tac. ann. XIII, 2 XIV, 52 XV 61).

Wenn schon das Leben des Philosophen eine verschiedene und gegensätzliche Beurteilung erfahren hat, so ist dies noch mehr hinsichtlich des Wertes seiner philosophischen Leistungen der Fall. Während Plinius der Ältere ihn den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit nennt (Nat. hist. XIV, 4), Tacitus ihm ein ingenium amoenum (Ann. XIII, 3), Columella ein excellens (de re rustica III c, 3) zuschreibt, klingt das Zeugnis bei Gellius (Noct. Att. XII, 2, 1) weit weniger günstig: „de Annaeo Seneca partim existimant ut de scriptore minime utili, cuius libros attingere nullum

pretium operae sit, quod oratio eius vulgaris videatur et protrita, res atque sententiae aut inepto inanique impetu sint aut levi et quasi dicaci argutia, eruditio autem vernacula et plebeia nihilque ex veterum scriptis habens neque gratiae neque dignitatis." Auch in neuerer Zeit sind ähnliche Vorwürfe gegen ihn erhoben worden (cf. „Über Senecas Stellung zu seinem Zeitalter" in den Verhandlungen des Vereins deutscher Philologen", Mannheim 1840, u. Gerlach, Historische Studien I, 277—285). Von philosophischer Seite wurden ihm Inkonsequenzen und Widersprüche, Mangel an Systematik und vor allem sein Eklektizismus vorgeworfen (Mosheim ad Cudworth syst. intellect. I, 664).

Auf christlichem Gebiet ließ man Seneca wegen der Verwandtschaft seiner Sittenlehren mit den Anschauungen des Christentums hohe Anerkennung zuteil werden. Tertullian („Seneca saepe noster"; de anima c. 20) und Lactantius (Instit. I 5, 26 „Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel acerrimus stoicus fuit, quam saepe summum deum merita laude prosequitur! ibid. 27: „et quam multa alia de deo nostris similia locutus est"), Hieronymus und Augustin (de civ. dei VI, 10) haben das Übereinstimmende seiner religiösen und sittlichen Vorstellungen mit den Lehren des Christentums hervorgehoben. Doch wissen die Kirchenväter Tertullian und Lactantius von einem christlichen Seneca noch nichts. Dagegen rechnet ihn Hieronymus (de vir. ill. c. 12) im Hinblick auf einen Briefwechsel, den der Apostel Paulus mit Seneca geführt habe, zu den christlichen Schriftstellern und nimmt ihn sogar in den catalogus sanctorum auf. Von dieser Korrespondenz, die in einem verderbten Zustande auf uns gekommen ist (bei Haase, Leipzig 1852/53, 1893/95 III, 476—481), spricht auch Augustin (ep. 153 ad Maced. 14 de

civ. dei VI, 10). Auf die Autorität jener beiden Kirchenlehrer glaubte man während des ganzen Mittelalters an das Christentum Senecas, und erst im 16. Jahrhundert erhoben sich mit dem Zweifel an der Echtheit des Briefwechsels Bedenken gegen Senecas Christentum.

Seitdem ist mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit die Frage nach der Bedeutung der Philosophie Senecas wieder aufgenommen worden. Während die einen Seneca als theologus christianus hingestellt haben, der sogar mit dem Dogma der Trinität vertraut sei (Daniel Huetius quaest. Alnett II, 3 auf Grund v. Sen. ad Helv. 8, 3), wollen andere keinen wesentlichen Fortschritt seiner Philosophie über den materialistischen Pantheismus der Stoa anerkennen (cf. Aubertin: Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul, Paris 1857). Ja sogar der Vorwurf des Atheismus ist Seneca nicht erspart geblieben (cf. Bruker h. c. ph. II, 560 Anm.; Holzherr, Der Philosoph L. A. Seneca Rastatt 1858, I S. 41 Anm. 3 ff., S. 43 Anm. 1 ff).

Unter den neueren Bearbeitern der Philosophie Senecas lassen sich der Hauptsache nach zwei Richtungen unterscheiden. Die einen nehmen an, Seneca stehe noch ganz auf dem Boden der pantheistisch-materialistischen Richtung seiner Schule, die anderen behaupten auf Grund mancher Stellen in Senecas Schriften, die an die Aussprüche der Bibel anklingen, es müsse eine planmäßige Benutzung derselben stattgefunden haben.

Letztere These vertritt Bruno Bauer in seiner Schrift „Christus und die Cäsaren“, indem er willkürlich annimmt, die Evangelisten und namentlich Paulus hätten Seneca gekannt und nachgeahmt, nicht umgekehrt.

Auch Schmidt („Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme“) nimmt auf Grund seiner Untersuchungen über die Moralphilosophie Senecas an, es habe ein Ideenaustausch zwischen Paulus und Seneca stattgefunden, indem er die Tatsache eines persönlichen Verkehrs zwischen beiden Männern voraussetzt. Es fehlt übrigens nicht an Daten, welche diese Annahme zu bestätigen scheinen. S. 379 f: „Sénèque avait à peu près soixante ans lorsque Paul vint à Rome; l'apôtre y prêcha librement pendent deux années „dans une maison qu'il avait louée, où il recevait tous ceux, qui venaient le voir“; il fit des conversions même parmi les serviteurs de la maison de César, il eut à Rome un procès dans lequel il se défendit lui-même; il était remis à la garde du préfet du prétoire, et celui était Burrhus, l'ami de Sénèque.“ Für die Wahrscheinlichkeit dieser Tatsache spricht nach Schmidts Ansicht der christliche Gehalt der Moralphilosophie Senecas und die oft frappante Übereinstimmung, die sich sogar im Ausdruck wahrnehmen läßt. S. 380: „Nous ignorons sans doute les rapports que Sénèque a pu avoir avec Paul ou avec d'autres chrétiens. Mais il nous semble impossible de contester ces rapports, en voyant l'étonnante analogie, non seulement des principes et des sentiments moraux, mais des expressions mêmes.“ Doch will Schmidt eine Einwirkung des christlichen Einflusses nur auf dem moralischen Gebiete gelten lassen, während die Betrachtungen Senecas über das Wesen Gottes noch vielfach schwankend und unbestimmt seien und keinen Fortschritt über den stoischen Pantheismus bedeuteten. S. 363: „Quant à son idée de Dieu lui-même, elle est encore fort vague; il reconnaît l'influence funeste du paganisme et la fausseté des dieux immoraux et impuissants . . . Mais sur la

nature même de ce Dieu il reste flottant entre des opinions diverses.“

Wie Schmidt, so betrachtet auch Fleury (St. Paul et Sénèque, Paris 1853, 2. Bd.) die Tatsache eines persönlichen Verkehrs zwischen Paulus und Seneca als feststehend, nur gehen die Schlußfolgerungen, die er hieraus ableitet, viel zu weit. Sehr treffend bemerkt Baur in seiner Schrift „Seneca und Paulus“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858) S. 168 Anm. 1: „Es ist kaum glaublich, aber sehr bezeichnend für diese Art der Geschichtsanschauung, zu welcher Reihe der willkürlichsten und subjektivsten Kombinationen Fleury seine Hypothese ausgesponnen hat. Nachdem einmal der Apostel und der Philosoph auch nur räumlich einander nahe gekommen sind, gibt es im Leben beider nichts irgendwie Bedeutendes, das nicht einen Zusammenhang mit diesem epochemachenden Ereignis gehabt hätte.“

Eine Vergleichung der Schriften Senecas mit denen des neuen Testaments ergibt allerdings eine erstaunliche Menge von Parallelen, auf die Fleury (I, 269—399) sowie neuerdings Kreyher in seinem Buche „L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum“ in ausführlicher Weise hingewiesen haben, doch muß es als ein kritikloses Verfahren bezeichnet werden, wenn Fleury nicht nur Senecas Bekanntschaft mit den Evangelien und Briefen des Paulus voraussetzt (II, 131), sondern ihn sogar für einen heimlichen orthodoxen Christen erklärt, der mit dem Dogma der Trinität (I, 96/97) und dem apostolischen Symbolum (I, 162) wohl vertraut sei. Während Baur demgegenüber geltend gemacht hat, daß damals, als Seneca schriftstellerisch tätig war, die meisten Schriften unseres Kanons wie namentlich die Evangelien noch gar nicht existierten (Baur a. a. O. S. 444),

und den Nachweis führt, daß wir zur Annahme positiv christlicher Elemente bei Seneca keine Veranlassung haben, hat Johannes Kreyher versucht, Seneca aufs neue zum Christen zu stempeln, und die Frage nach dem Verhältnisse Senecas zu Paulus von neuem aufgeworfen, freilich ohne sichere Resultate festzustellen, denn seine angebliche Bekanntschaft mit dem Christentum, die Beziehungen zu Paulus selbst, der Ausgang des Prozesses der Pomponia Graecina und die zahlreichen Stellen, welche an die Bibel (S. 197 ff.) anklingen, sind keineswegs beweiskräftig.

Im Gegensatz zu diesem unkritischen Verfahren erkennen Holzherr und nach seinem Vorgang Burgmann („Senecas Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoicismus und zum Christentum“ 1872) den zwischen Theismus und Pantheismus schwankenden Charakter der Philosopie Senecas an, in der Überzeugung, daß „das wesentlichste Element aller Theologie, der Glaube an einen persönlichen Gott, nicht zur vollen Berechtigung und alleinigen Geltung gekommen ist“ (Burgmann a. a. O. S. 61); gleichwohl wird Senecas Weisheit nicht bloß als „die erhabendste Erscheinung“ des Stoicismus, sondern auch als die „vollkommenste Frucht der philosophischen Tätigkeit des ganzen heidnischen Altertums“ bezeichnet (Holzherr a. a. O. I, 33) und seine „bedeutungsvolle, in der alten Welt vereinzelt stehende Erscheinung“ anerkannt (Holzherr I S. 57, cf. Burgmann a. a. O. S. 62).

Während Holzherr den Philosophen als den vollkommensten Repräsentanten der alten Philosophie feiert, dessen Lehren an Würde und Reinheit alle älteren Systeme übertreffen, nehmen Tennemann (Gesch. d. Phil. V S. 143), Ritter (Gesch. d. Phil. IV S. 189) und Zeller (Gesch. d. Phil. d. Griechen III S. 388) an, Seneca stehe noch im wesentlichen

auf dem Boden der materialistisch-pantheistischen Richtung seiner Schule, ohne jedoch die Härten und Schroffheiten dieser geltend zu machen in Anbequemung an die Ansichten, Bedürfnisse und Schwächen des menschlichen Lebens.

Die Christianisierung Senecas durch Fleury und Kreyher und die ebenso einseitig durchgeführte Methode Aubertins („Sénèque et St. Paul, étude sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul", Paris 1857), dessen ausführlicher Induktionsbeweis zu einem Resultat führt, das dem Ergebnis der Fleuryschen Beweisführung diametral entgegengesetzt ist, bilden die entgegengesetzten Pole in der Beurteilung des Philosophen. Während Fleury Seneca einseitig als Christen auffaßt, findet Aubertin, daß Seneca der christlichen Anschauung weit weniger nahesteht, als Plato und Sokrates. Er sieht vielmehr in Seneca wegen seiner pantheistisch-materialistischen Äußerungen den konsequenten Stoiker, der nur an die stoischen Dogmen geglaubt habe. S. 184: „Sénèque croyait-il en Dieu? Oui, mais son Dieu n'est pas celui du christianisme. Avec l'école stoique Sénèque est panthéiste, et cette opinion ressort des passages mêmes qu'on allégue pour prouver qu'il imite l'Evangile. On sait que suivant le dogme stoicien Dieu n'est pas autre chose que l'âme du monde répandue dans toutes les parties de l'univers, auquel elle communique le mouvement et la vie . . . ."

Um zu einem annähernd richtigen und selbständigen Urteile über die Philosophie Senecas zu kommen, kann es nicht genügen, diese verschiedenartigen und gegensätzlichen Urteile gegeneinander abzuwägen, sondern es ist erforderlich, auf den Stoicismus selbst zurückzugehen und aus ihm zu erklären, wie auf einer solchen Grundlage eine dem Christentum verwandte Denkweise sich bilden konnte.

Wegen der einseitigen Hervorhebung der Moralphilosophie bei Seneca kann es sich bei der Beurteilung seiner Philosophie nur darum handeln, ob auf dem Gebiete der Moral ein wesentlicher Fortschritt nachgewiesen werden kann, denn seine rein theoretischen Untersuchungen kommen bei dem Mangel eines streng wissenschaftlichen Verfahrens in der Anordnung seiner Lehren nicht in Frage. Um aber die Moralphilosophie Senecas richtig zu beurteilen, ist es unerläßlich, die religionsphilosophischen Grundlagen derselben kennen zu lernen.

Daß Seneca Stoiker sein will, hat er selbst oft und mit Nachdruck hervorgehoben (vgl. das „nos“ und „nostri“ ep. 113, 1, 117, 6, sowie die Lobsprüche, welche dem Stoicismus de const. 1, cons. ad. Helv. 12, 4 clem II 5, 3 ep. 83, 9 erteilt werden). Doch wahrt er sich das Recht eines selbständigen Urteils, und über die Aufgabe, durch eigene Forschung die Erbschaft der Vorgänger zu vermehren, spricht er sich mit aller Entschiedenheit aus (de vi. be. 3, 2 de otio 3, 1 ep. 33, 11, 45, 4, 80, 1, 64, 7 ff.). Diesem Grundsatze gemäß, an kein System sich sklavisch zu binden, vielmehr alles vorhandene Gute zu benutzen, bekämpft er häufig die Lehren der Stoiker (ep. 57, 7, 8, 113, 117), tadelt sie wegen ihrer Vorliebe für spitzfindige, unfruchtbare Untersuchungen (ep. 45, 5—13, 48, 4—12, 49, 71, 82, 85, 87, 102, 108, 109, 111, 115, 117), flicht die schönsten Aussprüche Epikurs (ep. 1—30, 33, 2 de vi. be. c. 13: sancta (quaedam) Epicurum et recta praecipere) in seine eigene Darlegung ein, läßt diesem und anderen Philosophen große Anerkennung zuteil werden, gebraucht die Beweisführung Platons (de ira I 6, 5 Lact. inst. III 25, 15) und neigt sich in der theoretischen

Philosophie mehr zu dem Skeptizismus der akademischen Schule hin (Holzherr a. a. O. S. 28, 29).

Im Gegensatz zu der dogmatischen Zuversichtlichkeit, mit welcher die Stoiker ihre Lehren vortragen, erkennt Seneca die Relativität der menschlichen Erkenntnis in allen Fragen an, die sich auf das Übersinnliche beziehen, und beobachtet in seinen Äußerungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt, über die menschliche Seele und ihre Unsterblichkeit eine gewisse skeptische Zurückhaltung (ad Helv. 8, 5 ep. 121, 11 nat. quaest. 7, 24 ep. 102, 1). „Die Wahrheit ist", wie Seneca in den Naturbetrachtungen VII, 29, 3 sagt, „nur den Göttern, nicht den Menschen erreichbar", die es höchstens zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit bringen können (ep. 65, 10).

Seit Panätius macht sich im Gegensatz zu dem streng systematischen Verfahren der älteren Stoa eine Grundrichtung auf das Praktische geltend, die theoretischen Untersuchungen treten mehr und mehr zurück, und die hellenistisch-römische Lebensweisheit bekommt ein durchaus ethisches Gepräge. Entsprechend dem praktischen Geiste des Römers, der rein spekulative Fragen als leere Spitzfindigkeiten verachtet, wird dafür das allgemein Menschliche, fürs sittliche Leben Wichtige betont. Die gebildete Welt, welche den Halt der Religion verloren hatte, sucht ihn in der Philosophie. Der Schlüssel zu den theoretischen Lehren Senecas liegt in der Sehnsucht des religiösen Gefühls nach einer ihm genügenden Weltvorstellung. Alles Wissen, welches zur Religion und Moral in keiner Beziehung steht, gilt ihm daher als müßige Spielerei. Selbst die Tugend, die dem Stoiker der Endzweck des Philosophierens ist, ist ihm erhaben nicht deshalb, weil es an sich gut sei, vom Übel frei zu sein, sondern, weil sie den Geist befähige, in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen

zu werden (Nat. qu. I Prol. 1 ff.). Die Philosophie lehrt (ep. 90, 3) Verehrung der Gottheit, Liebe zur Menschheit; sie zeigt, daß alle Menschen Glieder eines Staates sind, welcher von der Gottheit regiert wird; ihr unzertrennliches Gefolge sind Gerechtigkeit, Liebe, Frömmigkeit und alle übrigen Tugenden (vgl. ep. 37, 3 f., 104, 16).

Gleichwohl behält Seneca das stoische Grunddogma von der Körperlichkeit alles Wirkenden bei, ohne übrigens den sensualistischen und materialistischen Bestimmungen seiner Schule, die sogar abstrakten Begriffen die Körperlichkeit zuspricht, allzugroßen Wert beizumessen. Wie alles Wirkende, so faßten die Stoiker auch die Quelle alles Seins körperlich auf und bezeichneten dieselbe als das weltbildende Feuer, als feinste Materie oder alles durchdringendes und belebendes Hauchwesen. An diesem hauchartigen Gebilde unterscheidet unser Denkvermögen zwei Seiten, einmal den ungeformten, jedoch gestaltungsfähigen Urstoff, sodann die dem Stoffe innewohnende, ihn gestaltende Kraft, das geistige Prinzip, welches die tote Masse beseelt und sie in Bewegung setzt, in welcher der Stoff sich formt, die Anlage sich verwirklicht. Indem so die Form als energisches, der Stoff als dynamisches Prinzip aufgefaßt wird, sind beide Erscheinungsformen einer Ursache, und der Dualismus, der ein tätiges Prinzip (Gott) von einem passiven Stoff (Materie) unterscheidet, ist aufgehoben.

Insofern Seneca den Satz von der Körperlichkeit alles Wirkenden ausdrücklich billigt (ep. 117, 2), steht er auf dem Boden des materialistisch monistischen Stoicismus. Die Gottheit ist nicht als rein geistiges, unkörperliches, transzendentes Wesen, sondern als das durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitende Pneuma aufzufassen, und demgemäß

auch die Seele als Teil der Gottheit, und die ganze sichtbare Welt materiell zu denken. Gott und Welt sind dem Wesen nach eins und nur für unser reflektierendes Bewußtsein zu unterscheiden; Gott ist der Welt immanent (cf. Nat. qu. I praef. 13 n. qu. II 45, 3, de benef 7, 8 Dial. XII 8, 3 Dial. VII 8, 4).

In der Annahme, diese materialistisch-pantheistischen Lehren der Stoiker bildeten den eigentlichen Kern der Metaphysik Senecas, haben viele Gelehrte nur die pantheistisch klingenden Äußerungen in Senecas Schriften für seine eigentliche Meinung ausgegeben, die große Zahl seiner theistischen Äußerungen, auf denen seine Sittenlehre wesentlich beruht, allegorisch gedeutet, und die persönlichen Prädikate, die Seneca Gott beilegt, für anthropomorphistisches Beiwerk geachtet. Ein solches Verfahren ist jedoch nicht weniger einseitig, als dasjenige, welches nur die theistischen Äußerungen hervorhebt und den Philosophen einseitig zum Christen stempelt. Es muß vielmehr der eklektische Charakter der Philosophie Senecas und sein zwischen den theistischen und pantheistischen Anschauungen hin- und herschwankender Standpunkt zugegeben werden. Denn Seneca ist ein anregender und vielseitiger, kein systematischer und konsequenter Denker, und so sehr er sich auch von Heraklit, Epikur und der Stoa beeinflußt zeigt, so finden sich doch bei ihm Wendungen, in denen er sich dem Platonismus und den christlichen Vorstellungen nähert. Er ist vielmehr, wie Ribbeck (L. A. Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum, Hannover 1887) richtig gesehen hat, ein Gefühlsphilosoph, der sich in seiner Welt- und Lebensanschauung von wechselnden Stimmungen beherrscht zeigt. Daß Senecas Lehre von dem Verhältnis

Gottes zur Welt zwischen dem Theismus und der pantheistischen Identifizierung Gottes mit der Welt schwankt, hat auch Holzherr (a. a. O. I S. 91) zugegeben, doch geht seine Behauptung, Senecas Gott sei nicht mehr der stoische (I, 92), sondern der platonische, entschieden zu weit, da nicht nur Plato, sondern auch Chrysipp die persönlichen Eigenschaften Gottes hervorhebt und auch ihm Welt- und Sittengesetz mit dem Willen der Gottheit zusammenfällt (vgl. Zeller, Philos. d. Griechen III, 1, 177, 1).

Dieses unsichere Schwanken zwischen den beiden Begriffen Natur und Gott tritt besonders deutlich in den Naturbetrachtungen (nat. quaest. II, 45, 2) hervor, wo häufig theistische und pantheistische Äußerungen unvermittelt nebeneinandergestellt werden, und in den Ausdrücken, mit denen Gott bezeichnet wird: Vernunft, Fatum, Vorsehung, Natur, das Persönliche und das Unpersönliche gleichmäßig hervorgehoben ist. „vis illum (sc. Jovem) fatum vocare non errabis; hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. vis illum providentiam dicere: recte dices, est enim, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. vis illum naturam vocare: non peccabis . . . vgl. de benef, 4, 7 . . . nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille (Jupiter) est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Das Fatum ist also hier als eine fortlaufende Kette von Ursachen gedacht, deren Anfangsglied Gott ist. Es fragt sich nun, ob Gott der Leiter des Universums ist, oder ob seine Macht durch das Fatum begrenzt wird. Insofern das Fatum (ep. 77, 12, 88, 13, 101, 7) als eine unwandelbare, das Göttliche wie das Menschliche bindende Ordnung definiert wird, scheint die Allmacht und Freiheit Gottes aufgehoben. nat. quaest II, 36, 1: fatum

existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis frangat. In ep. 58, 21 heißt es, Gott habe die Menschen nicht unsterblich machen können, „quia materia prohibebat". Hier wird also der Materie dieselbe Selbständigkeit zugesprochen wie dem Fatum; die Materie wird also gewissermaßen dem Fatum gleichgesetzt. Im Einklang mit dieser Stelle stehen die Erklärungen, die Seneca anderwärts gibt (Prov. V, 9: non potest artifex mutare materiam, de ira II cap. 18: non enim illorum (sc. deorum), sed lege necessitatis patimur . . . ep. 85, 27 de prov. 6, 6, wo Gott zu den Guten sagt: Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros advertus omnia armavi. de prov. 5, 9 hoc passa est (sc. materia), quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. nat. quaest. II cap. 36).

Gleichwohl will Seneca darum die Macht und Freiheit Gottes nicht aufheben, da Gott als das πςῶτον κινοῦν vermöge seines Willens das Fatum oder den Weltplan ein für allemal festgesetzt und damit eine für alle Zeiten gültige Norm aufgestellt habe; die Vollkommenheit seiner Anordnungen schließe jede Änderung aus. cf. nat. quaest. I praef. 3 . . . ipse enim est necessitas sua. de benef. VI, 23: non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est; statuerunt, quae non mutarent; . . . nec unquam primi consilii deos poenitet. Ist aber Gott der Urheber des in der Welt herrschenden Kausalitätsprinzips, so kann das Fatum nichts anderes sein als die göttliche Weltordnung, die in Beziehung auf den Menschen Schicksal (fortuna) genannt wird (ep. 16, 4, 41, 2, 98, 2). Das Fatum darf daher nicht als eine Gott übergeordnete Macht gedacht werden, sondern als der Ausfluß des göttlichen Wesens und Willens (ipse ille omnium conditor et rector scripsit fata de prov. V, 8).

Hätte Seneca aus dieser Lehre die Konsequenzen gezogen, so würde er die menschliche Freiheit verneint und die Möglichkeit, durch Gebete, Gelübde und Opfer den Willen Gottes zu beeinflussen, geleugnet haben. Denn was nützen Opfer und Gelübde, wenn der Weltplan ein für allemal festgesetzt ist und Gottes Wille jede Änderung ausschließt? Demgegenüber erklärt Seneca, das Dogma von der menschlichen Freiheit lasse sich sehr wohl mit der Anschauung von der Unabänderlichkeit des Fatums vereinigen. n. qu. II 38, 2 ista nobis opponi solent, ut probetur, nil voluntati nostrae relictum et omne ius fato traditum; cum de ista re agetur, dicam, quem admodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio. Die hier versprochene Lösung des Widerspruchs hat Seneca nirgends gegeben. Über die Kraft und Wirksamkeit der Gebete, Gelübde und Opfer äußert sich Seneca also: „an sich können freilich die verschiedenen Sühnungsmittel das Fatum nicht ändern, da der göttliche Ratschluß, als durchaus vollkommen, keine Abänderung erleiden kann, und insofern sind sie mehr nur ein Trostmittel für ein krankes Gemüt (nat. quaest. II 36, 1, 35, 1); allein das menschliche Handeln ist selbst in dem Fatum als Mittelglied aufgenommen, und Gott hat einiges unbestimmt und zweifelhaft gelassen in der Weise, daß, wenn z. B. Bitten geschehen oder nicht, darnach der Erfolg sich gestaltet. Man darf also die Alternative nicht so stellen: entweder ist etwas vorausbestimmt, dann wird es geschehen auch ohne Gebet, oder es ist nicht bestimmt, dann wird es nicht geschehen ungeachtet der Gebete; vielmehr geschieht die Vorausbestimmung mit Rücksicht darauf, ob Gebete geschehen oder nicht; und diese Sühnungsmittel sind also nicht gegen den göttlichen Ratschluß und außerhalb desselben, sondern in demselben vorausgesehen

und miteingeschlossen und darum nicht unwirksam“ (Nat. qu. II, 37, Holzherr a. a. O. I pag. 112 u. 113). Mit dieser Anschauung, nach welcher die Gebete, Gelübde und Opfer bei der Festsetzung des Kausalitätsprinzips in dem göttlichen Plane vorgesehen und im voraus bestimmt sind, ist jedoch das Dogma von der Freiheit des Willens nicht verträglich.

Wenn Seneca nat. quaest. I, 13 auf die Frage: „Was ist die Gottheit?“ die Antwort gibt: „Die Seele des Alls — das Ganze, das du siehst und nicht als Ganzes siehst.“ „Dann erst wird ihr ihre eigentümliche Größe zuerkannt, über welche hinaus sich nichts Größeres denken läßt, wenn sie alles allein ist, wenn sie ihr Werk von außen und innen beherrscht“ — so klingen diese Anschauungen durchaus pantheistisch; wenn er aber gleich darauf die Frage aufwirft, ob Gott die Materie bilde oder die gegebene verwende (ib. I, 16), so ist mit diesem Gedanken die Existenz eines selbständigen Weltenbaumeisters vorausgesetzt.

Gleichwohl hängt diesem Gottesbegriff noch viel Mythisches an, und er ist im Grunde so unbestimmt wie der Begriff der Natur selbst.

Sehr bezeichnend für diese Seite seines Gottesbegriffs ist eine Stelle, die uns wie ein Rest der antiken Naturvergötterung anmutet. „Wenn du in einen Hain trittst,“ sagt Seneca ep. 41, 3, „der dicht besetzt mit alten und die gewöhnliche Größe überschreitenden Bäumen dir durch die Verzweigung der einander deckenden Äste den Anblick des Himmels entzieht, so ruft dieser hoch aufgeschossene Wald, die Stille des Orts, die Bewunderung des dichten und ununterbrochenen Schattens in der offenen Gegend in dir den Glauben an eine Gottheit hervor; und wenn du eine Grotte erblickst, die mit ihrem ausgehöhlten Gestein tief hinein den

Berg spaltet, die nicht von Menschenhänden gemacht, sondern durch natürliche Ursachen zu solcher Weite ausgedehnt ist, so muß deine Seele eine Ahnung des Göttlichen ergreifen."

So abfällig sich auch Seneca (fr. 119; de superst. 33 de vi. be. 26, 6) über den abergläubischen und unsittlichen Kultus der Volksreligion ausspricht und die Personifikationssucht der Menge verspottet, die selbst Gemütsstimmungen und körperliche Eigenschaften als Götter verehrte, so lösen Naturerscheinungen und Naturkräfte, die oft scharf voneinander gesondert erscheinen und zumal in ihrem Widerstreit einen selbständigen Eindruck machen, in ihm so starke Empfindungen aus, daß er ihnen einen göttlichen Charakter zuspricht; zumal diejenigen Wesen, in denen sich die Allmacht Gottes am herrlichsten offenbart, wie die Gestirne, nennt er ausdrücklich „Götter" und will ihnen auch die äußere Verehrung nicht versagen (cf. de vi. be. VII c, 20 u. 21 fr. 39 de superst.). Doch nehmen diese „Götter" bei Seneca eine ähnliche Stellung ein wie die Engel in der persisch-jüdischen Religion, da sie dem höchsten Wesen nicht gleichwertig gegenüberstehen, sondern von dem rector orbis terrarum coelique, dem Deus omnium deorum abhängig sind und als untergeordnete Wesen Gott dienen und als seine Geschöpfe an der Vergänglichkeit alles Irdischen teilhaben (Exhort. 16 ep. 9, 16). Lactantius berichtet inst. V, 26 von einer Äußerung Senecas, in der die Abhängigkeit der Götter von dem einen höchsten Gott hervorgehoben ist. Noch stärker tritt der Monotheismus de benef IV c, 7 u. 8 hervor, insofern hier die verschiedenen Götternamen nur als Kräfte und Offenbarungsweisen der einen Gottheit anzusehen sind: „tot appellationes eius possunt esse quot munera."

Wenn also Seneca den Ausdruck „dii" beibehält, so

geschieht dies wohl weniger deshalb, weil er den naiven Götterglauben, der die Existenz vieler Götter annimmt, teilt, sondern er folgt damit dem Beispiel der Stoiker, die ihre philosophischen Ideen durch möglichste Anpassung an die Terminologie der polytheistischen Volksreligion und allegorisierende und symbolisierende Erklärungen dem Verständnis der Menge näherzubringen suchten. Für diese Annahme spricht es, daß die Einheit des Göttlichen vielfach durch den Ausdruck Deus oder Jupiter bezeichnet wird (cf. ep. 107, 10: Jupiter, cuius gubernaculo moles ista dirigitur ep. 9, 16 nat. qu. II, 45).

Wie kommt nun Seneca dazu, das der Welt immanente materielle Urwesen geistig zu fassen und den abstrakten Gottesbegriff durch Prädikate zu beleben, die nur einem intelligenten persönlichen Wesen zukommen können? In der Vorrede zu den Naturbetrachtungen 12, 1 ist die Auffassung eines immateriellen, rein geistigen Wesens am deutlichsten ausgesprochen: „quid interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est, totus est ratio; ad Helv. 8, 4, wo der „allmächtige Gott“ ausdrücklich als „unkörperliche Vernunft“ bezeichnet wird. Ferner begegnen uns bei Seneca Äußerungen, die dem stoischen Grunddogma von der Körperlichkeit der einen Grundsubstanz, deren beide Attribute, Ursache und Stoff, nur für unser Bewußtsein auseinanderfallen, geradezu widersprechen, indem Gott der Materie frei gegenübersteht und wie ein Künstler aus dem Stoff sein Kunstwerk schafft. ep. 65, 3: „quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt; statua et materiam habuit, quae pateretur artificem, et artificem, qui materiae daret faciem; eadem conditio rerum omnium est. Hier steht die göttliche

ratio dem Stoffe in anderer Weise gegenüber wie das Hauchwesen der Stoiker: ep. 65, 2: „materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit.“ An einer Stelle bezeichnet Seneca das Universum ausdrücklich als opus, dessen hervorbringende Ursache Gott sei, indem er für causa noch ratio scilicet faciens einsetzt (ep. 65, 11—14), so daß hier Gott nicht nur als Ursache der Welt, sondern auch als intelligentes schöpferisches Prinzip gedacht ist. Diese mehr platonische als stoische Auffassung der Gottheit findet sich auch ad Helv. 8, 3, wo dieselbe als unkörperliche Vernunft definiert wird. (Rubin in seiner Schrift „Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa“, München 1901, nimmt an, Seneca wolle „dieser Bezeichnung keineswegs einen immateriellen Begriff zugrunde legen, sondern nur den höchsten Grad der Feinheit des ätherischen Stoffes ausdrücken, aus der Gott besteht, um so den Gegensatz zu der ihm innewohnenden Materie und der gröberen substantiellen Körperwelt hervorzuheben“, ähnlich Stein, „Die Psychologie der Stoa“, Berlin 1886, S. 12 — beides sind geistreiche Versuche, den Philosophen in der Hauptsache als einen konsequenten Stoiker hinzustellen, der Seneca jedoch keineswegs war.) Platonisch ist auch Senecas Ansicht, wenn er das Göttliche im Menschen in seine Vernunft verlegt und in den Affekten und dem Bösen etwas von der Vernunft streng Gesondertes sieht (cf. de benef. VII, 27; ep. 94, 54; n. qu. III 30, 8).

Was Seneca dazu nötigt, Gott als immaterielles Sein und intelligentes persönliches Wesen aufzufassen, ist die Einsicht, daß das Dasein der Welt, ihre Zweckmäßigkeit und Schönheit nur als das Erzeugnis eines höchst weisen Wesens,

eines Weltbildners und Weltordners zu begreifen ist: „Es wäre überflüssig zu zeigen,“ heißt es de provid. I, 2, „daß ein solches Werk nicht ohne einen Ordner und Wächter bestehen, und daß dieses Heer der Sterne mit ihrer Verteilung der Massen, mit ihren ungeheuren Bahnen und regelmäßigen Bewegungen, mit ihrem wunderbaren Glanze nicht durch den blinden Zufall oder durch die bloße Materie hervorgebracht sein kann“ (cf. n. qu. praef. I. VI, 16; ad Helv. VIII 5, 6). Für Seneca ist Gott auctor omnium, conditor, rector, arbiter, universi (de vi. be. c. 8; de prov. c. 8 ep. 16), formator, providentia, custos mundi. In ep. 117, 5 erinnert er an die jedem Menschen angeborene Gottesidee: Tanquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de diis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat.

Ferner wird bei Lactantius inst. I c 7, 13 die Aseität Gottes im Gegensatz zu der bedingten Existenz des Menschen hervorgehoben: „nos aliunde pendemus, itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis, debeamus; alius nos edidit, deus ipse se fecit. Als ewiges Wesen ist Gott erhaben über alle zeitliche Veränderung, der die Welt unterworfen ist (ep. 9, 16). Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fallen für ihn zusammen (nat. quaest. II, 36): „cum sapiens quid sit optimum in praesentia sciat, illius divinitati omne praesens sit.“ Seine Allgegenwart ist in ep. 95, 47 ausgesprochen: „ubique et omnibus praesto est“, seine Allwissenheit ep. 83, 1: „quid prodest ab homine esse aliquid secretum? Nihil Deo clusum est: interest et animis nostris et cogitationibus mediis intervenit“. Lakt. inst. VI 24, 12: „es nützt nichts, etwas im Gewissen verschlossen zu haben, wir liegen offen vor Gott da.“ Am deutlichsten offenbart sich Gottes

Weisheit in der zweckmäßigen Einrichtung der Welt (ad Helv. 8, 4 ff., de benef. IV, 23).

So spricht Seneca die Idee eines intelligenten Weltschöpfers und einer sinnvollen Weltordnung bestimmter aus als irgend einer der antiken Philosophen, und wenn er auch da und dort Natur und Welt als verschiedene Namen für denselben Begriff bezeichnet, so leuchtet doch überall das Bestreben hervor, Gott als die absolute Vernunft (cf. n. qu. praef. I, 14: „totus [sc. Deus] est ratio") und vollkommenste Persönlichkeit darzustellen, dessen Dasein durch kein anderes Prinzip bedingt ist, sondern den Grund des Seins in sich selber trägt, der erhaben über Raum und Zeit von Ewigkeit her über die von ihm erschaffene Welt frei schaltet, sie fort und fort trägt, regiert und erhält.

Aber Seneca bleibt nicht bloß bei der theoretischen Betrachtung des Wesens Gottes stehen, sondern er verbindet mit seinem Gottesbegriff die würdigsten sittlichen Vorstellungen, indem er diejenigen Eigenschaften hervorhebt, die für das menschliche Handeln vorbildlich sein sollen: die Liebe, Güte und Gerechtigkeit Gottes. Er bezeichnet die Gottheit mit dem Vaternamen („parens ille magnificus" de prov. I, 5) und spricht von der väterlichen Gesinnung Gottes gegen die Guten („patrium Deus habet adversus bonos animum, et illos fortiter amat", de prov. 2, 6). Gott und Mensch stehen sich also nicht feindlich gegenüber; es findet vielmehr ein Verhältnis zwischen beiden statt, und dies Verhältnis ist ein überwiegend innerliches: Inter bonos viros ac deum amicitia est conciliante virtute; amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo (de prov. I, 5).

Im Gegensatz zu den Göttern der Mythologie (de ira II, 27; de benef. VII 2, 4), die sich von Mißgunst und

Rachsucht leiten lassen, schildert Seneca Gott als lauter Liebe und Güte (de ben. II 29, 6 „dii nos carissimos habent"), welcher seine Freundlichkeit und Milde allen Menschen erweist (Lact. inst. VI 25, 3: „vultis deum cogitare magnum et placidum et maiestate leni verendum, amicum et semper in proximo." de ben. IV, 25; de ira II, 27), als den Heiligen, dessen sittliches Handeln mit Notwendigkeit aus seiner Natur hervorgeht (ep. 95, 48: quae causa est diis benefaciendi? natura), der ohne Beschränkung seiner Freiheit nur das Gute wollen kann (nat. qu. praef. I, 3: „Necesse est ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est: ipse euim est necessitas sua") und von den Menschen nicht gefürchtet, sondern wie ein Vater geliebt sein will (de ben. IV 19, 1: deos nemo sanus timet nec quisquam amat, quos timet; de ira II, 27). Weit entfernt also, dem Menschen zu schaden (de nat. II, 27: „quaedam sunt, quae nocere non possunt nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent; ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt"), erweisen sich die Götter dem Menschen gegenüber stets wohlgesinnt und milde, barmherzig und gnädig; sie überhäufen alle Menschen ohne Ausnahme mit Wohltaten und Segnungen, ja sogar die Bösen haben an ihrer Gnade teil, wie die Sonne den Gerechten und Ungerechten leuchtet und der segenspendende Regen beiden zugute kommt (de ben. IV c, 26 u. 28 . . . „sol oritur ingratis nec poterat lex casuris imbribus dici, ne in malorum improborumque rura defluerent).

Schon Sokrates (Xen. mem. I 3, 3) und Plato (de leg. X) haben das Wesen Gottes als die vollkommenste Güte und Liebe definiert. Bei Seneca hat diese Bezeichnung darum eine größere Bedeutung, weil er in dem Bestreben, alle

theoretische Erkenntnis auf das praktische Leben anzuwenden, aus dieser Lehre diejenigen Konsequenzen zieht, die sich für das sittliche Verhalten des Menschen zum Mitmenschen daraus ergeben, indem er ohne Rücksicht auf nationale und soziale Schranken den Grundsatz der allgemeinen Nächstenliebe aufstellt. Wie Gott gegen uns gnädig und barmherzig, geduldig und freundlich ist, so sollen auch wir gegen unsere Mitmenschen, sogar gegen unsere Feinde und Beleidiger gütig und milde sein und auch dem Unbekannten uns hilfreich erweisen (de ira I, 5). Denn eine sacra res ist der Mensch für den Menschen (ep 95, 33), und auch der Sklave soll nicht als Sache, sondern als Person, weniger als Diener wie als Mitbruder und Freund gelten (cf. de benef. 22, 3; de vi. be. 24, 3 de clem. 1, 18). So erhebt sich Seneca zu der Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gesellschaftskörpers, in welchem jeder einzelne seine Bedeutung in der Einheit des Ganzen hat.

In der Entwicklung und Empfehlung der Grundsätze, nach welchen man Wohltaten erweisen soll, stimmen die Lehren Senecas mit dem Christentum überein, das der Liebe Gottes die Liebe des Nächsten zur Seite stellt und in diesen beiden Geboten den ganzen Inhalt des religiösen Bewußtseins zusammenfaßt. Wenn Seneca de ben. 2, 1 den Satz ausspricht: „sic demus, quomodo vellemus accipere“, nämlich „ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione“, so ist das nur eine Anwendung des christlichen Gebotes: „was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen“, wenn er auch die Feinde vom Wohltun nicht ausgeschlossen wissen will (de otio sap. c. 28) und von Wohltaten spricht, die nicht öffentlich, sondern im stillen zu geben sind (de ben. 2, 9),

so leuchtet die Verwandtschaft dieser Vorschriften mit den Lehren der Bergpredigt ohne weiteres ein.

Wie Gott in seinem Wirken ausschließlich von der Idee des Guten bestimmt ist, so soll auch das menschliche Handeln ganz aus einer uneigennützigen Gesinnung hervorgehen, die das Gute um seiner selbst willen und nicht aus egoistischen Motiven erstrebt (de ben. 4,1). So wird der Pflichtgedanke, den Kant in seiner praktischen Vernunftkritik aller Moral zugrunde legt, zur Maxime des Handelns gemacht. cf. de ben. I, 61: „Quid est ergo beneficium? benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo, in id quod facit prona et sponte sua parata. Itaque non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo."

Im Hinblick auf das Walten der Götter ermahnt Seneca seinen kaiserlichen Zögling zur Großmut und Milde, denn nur derjenige stehe den Göttern nahe, der ein göttliches Benehmen zeige, sich wohltuend und milde verhalte und die edelsten Zwecke verfolge (de clem. c. 19). Die clementia wirkt überhaupt nicht schädlich und verderblich, sondern erhaltend und wohltuend. Nur soll man sich hüten, seine ruhige Gemütsverfassung mit jener Weichherzigkeit zu vertauschen, die eine Schwäche der Seele ist. Seneca rechnet das Mitleid zu denjenigen Affekten, die uns wie die Rachsucht und der Zorn zu fehlerhaften Handlungen hinreißen. Der Weise erläßt die Strafe nicht, aber er schont, beratet, bessert. Anstatt zu verzeihen, lasse man lieber Gnade walten, die vollständiger und rechtlicher als die Verzeihung ist (de clem. 2, 2—7).

Aber auch dann, wenn unsere Wohltaten mit Undank belohnt werden, sollen wir nicht aufhören, wohlzutun (cf. de

ben. VII 31, 2) und den Göttern die Strafe anheimstellen (de ben. III, 6). Denn die Götter sind die Rächer jeder Freveltat, und ihre strafende Gerechtigkeit offenbart sich den Menschen dann, wenn ihre Langmut erschöpft ist. Im Leben scheint es freilich so, als ob das Böse vielfach unbestraft bliebe und gerade die Guten so vielen Leiden ausgesetzt seien. Aber in Wahrheit wird das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit nicht verletzt, denn einmal brauchen die Schlechten, weil es ihnen äußerlich gut geht, nicht glücklich zu sein (de prov. 6, 4 ep. 9, 22), sodann sind die Übel vielfach ein Mittel, die sittliche Kraft zu stählen, ein notwendiges Erziehungsmittel zu höherer Vollkommenheit. Die Menschen halten in ihrer Kurzsichtigkeit manches für ungerecht, was sie für das Gegenteil ansehen würden, wenn sie, wie der göttliche Intellekt, die ganze Folge der Ereignisse übersehen könnten (de ben. 32, 1).

Wie für die Guten die Leiden ein Segen sind (de prov. 4, 6), so ist das Glück der Bösen oft ein scheinbares Gut, mit dem die Götter die Bösen bedenken, um sie hernach um so tiefer zu demütigen (ep. 95, 50: „castigant quosdam et coercent et irrogant poenas et aliquando specie boni puniunt“). Für den Weisen, der seinen Willen völlig dem der Gottheit untergeordnet hat (prov. 5, 7—10) und die Unabänderlichkeit alles Geschehens kennt, gibt es überhaupt keine äußeren Übel, sondern er weiß, daß ihm alle Dinge zum Besten dienen müssen.

Der Böse kann schon deshalb nicht glücklich sein, weil jeder den bösen Lohn seiner Taten in sich selbst trägt, insofern das Gewissen seine anklagende und richtende Stimme wider ihn erhebt (ep. 26, 5—7). Das Gewissen ist dem Menschen angeboren und wirkt nicht nur als reflektierendes Bewußtsein im Hinblick auf eine zu gewärtigende Strafe,

sondern als unmittelbar verpflichtende und richtende Macht (fc. ep. 105 7,8, ep. 87 24,25 dial. V 26,2).

Damit diese Stimme wirksam bleibe, darf man es an der Wachsamkeit über die eigene Person und die beständige Rechenschaft, die man sich selbst gibt, nicht fehlen lassen. Wie Seneca sich selbst täglich über seine Taten und Worte Rechenschaft gibt (de ira 3, 36), so sollen auch wir es ernst nehmen mit der Selbstprüfung. Denn nur bei rechter Selbsterkenntnis kann es gelingen, unsere Fehler und Mängel ablegen (ep. 28, 9 f.). „Daher gelangen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind.“ . . . „Man fange mit der Bildung und Besserung des Gemütes an, noch ehe dessen Verkehrtheit sich verhärtet hat.“ Doch auch an dem Verhärteten ist nicht zu verzweifeln: „nichts ist, was beharrlicher Fleiß, aufmerksame und gewissenhafte Sorgfalt nicht überwinden könnte“ (ep. 50, 4 f.). Vor allen Dingen muß der Mensch innerlich umgewandelt werden (transfigurari ep. 6,1).

Doch gar bald stellt sich die Unzulänglichkeit der eigenen Kraft bei diesem Werke der sittlichen Erneuerung heraus. „Nemo per se satis valet, ut emergat: oportet manum, aliquis porrigat, aliquis educat“ sagt Seneca ep. 52, 2, und er empfiehlt ep. 11, 8, einen edlen Mann auszuwählen, dessen Musterbild uns zur Richtschnur diene. „Trage Einen im Herzen, um ihn mit Scheu zu verehren, die auch dein Inneres heilige“. . . „Wer einen anderen so verehren kann, wird bald selbst verehrungswürdig sein.“ Doch will Seneca anderseits die göttliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen wissen. „Die Quelle des Guten ist, daß ein heiliger Geist in uns wohnt, als Beobachter und Wächter über das Gute und Böse“ (ep. 41, 2). „Die Götter sind nicht stolz, nicht mißgünstig; sie reichen dem

Aufsteigenden die Hand. Du wunderst dich, daß der Mensch zu den Göttern gehe! Gott kommt zu den Menschen, ja was noch näher ist, er kommt in die Menschen. Es ist kein gutes Gemüt ohne Gott. Der Same des Göttlichen ist in die menschlichen Körper ausgestreut. Nimmt ein guter Ackersmann ihn auf, so geht dem Ursprung Ähnliches hervor, so wächst empor, was gleich ist dem, woraus es gekommen, empfängt ihn ein schlechter, so tötet ihn dieser wie ein unfruchtbarer sumpfiger Boden, und sofort erzeugt er Unkraut statt der Früchte" (ep. 73, 15 f.). Das Ideal alles Tugendstrebens ist schliesslich die völlige Freiheit des Menschen von den Affekten, und dieses Ziel wird dadurch erreicht, daß der Mensch sich dem, was Gottes Wille mit Notwendigkeit fordert, freiwillig unterordnet, denn „Gott gehorchen, heißt frei sein" (de vi. be. c. 15, 7).

Die gottempfängliche Gesinnung des Menschen stellt sich aber nicht äußerlich dar, in der Einhaltung vorgeschriebener Kultushandlungen, sie besteht vielmehr in der Nachfolge Gottes: „habebit bonus in animo vetus illud praeceptum: Deum sequere!" (de vi be 15,5). — „Man braucht nicht die Hände zum Himmel zu erheben, noch den Tempeldiener zu bitten, daß er uns zum Götterbild hinzutreten lasse, damit es besser höre," heißt es ep. 41,1 und ep. 73,13 74,14: „Die Gottheit verlangt auch keine Mahlzeiten und Opfer, da sie alles besitzt. Nicht durch Opfertiere, mögen sie auch noch so fett und ihre Hörner noch so schön mit Gold verziert sein, wird die Gottheit geehrt, sondern durch eine fromme und rechtschaffene Gesinnung; daher sind die Guten wahrhaft religiös auch mit der kleinsten Opfergabe, die Bösen aber irreligiös, wenn sie auch ihre Altäre mit dem Blut ihrer Opfer überschwemmen." Der wahre Gottesdienst wird ep. 95 als Gläubigkeit, Ehrfurcht,

Liebe definiert; er prägt sich im Leben und Wandel des Menschen aus und führt eine Umwandlung des ganzen Menschen herbei. — —

In der Tat sind die Züge, in welchen sich eine dem Christentum verwandte Welt- und Lebensanschauung zu erkennen gibt, zahlreich und sprechend, und manche Ausdrücke und Sätze lauten ganz so, wie wenn sie auf christlichem Boden entstanden wären. Es fragt sich nur, ob die Werke Senecas Elemente enthalten, die der antiken Denkweise und Moral fremd sind, und ob wir einen zureichenden Grund haben, in seinen Schriften positiv christliche Elemente anzunehmen.

Nach Burgmann (S. 40) besteht das Eigentümliche der Theologie Senecas darin, daß er sich in seinen theoretischen Untersuchungen über das Wesen Gottes nicht immer von dem materialistischen Pantheismus der Stoa völlig losgesagt habe, während seine mehr religiösen Betrachtungen in ihrem Verhältnis zum Menschen sehr wohl auf christlichem Boden entstanden sein könnten (S. 60). In der Lehre von der Einheit Gottes befinde sich Seneca mit der Stoa auf demselben Boden, aber er gehe einen Schritt weiter, indem er „das Absolute als den Absoluten“ anerkenne (S. 15) und der Gottheit in ihrer Beziehung zur Welt solche Prädikate beilege, die nur einem persönlichen Wesen zukommen könnten.

Es fragt sich doch, ob die Hervorhebung der Persönlichkeit Gottes bei prinzipieller Anerkennung des stoischen Grunddogmas von der Körperlichkeit alles Wirkenden als unterscheidendes Merkmal und als ein Fortschritt über den Stoicismus angesehen werden darf. Denn auch der Stoicismus hat den pantheistischen Materialismus nicht konsequent durchgeführt und dem höchsten Wesen eine gewisse Persönlichkeit

zugeschrieben, welche die Welt nach teleologischen Gesichtspunkten leitet und anderseits mit der Weltseele zusammenfällt.

Und was die rein religiösen Betrachtungen Senecas über das Verhältnis der Gottheit zur Welt und Menschheit angeht, so muß auch hier der schwankende Charakter seiner Philosophie anerkannt und hervorgehoben werden, daß trotz der vielfachen Anknüpfungs- und Berührungpunkte, die auf eine dem Christentum verwandte Denkweise hindeuten, doch in ihr Elemente sich finden, die mit den Anschauungen des Christentums schlechterdings unverträglich sind und nur auf dem Boden des Stoicismus entstanden sein können.

Wenn schon das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und der göttlichen Weltordnung von Seneca stärker empfunden und die Forderungen der sittlichen Selbsterkenntnis ernster gestellt sind als bei den übrigen Stoikern, so haben wir doch keinen Grund, jene christlich klingenden Lehren aus einer christlichen Quelle abzuleiten, müssen vielmehr zugeben, daß jene ihrem innersten Wesen nach in einer heidnischen Weltanschauung wurzeln.

Im Christentum ist das alleinige Ziel und der absolute Endzweck aller Entwicklung das Reich Gottes, das stoische System kennt nichts Höheres als die Verwirklichung der Tugend. Wie schon Sokrates das Wissen als die Wurzel aller Tugend, die Unwissenheit als die Quelle aller Unsittlichkeit bezeichnet hatte, so verkündete auch die stoische Philosophie im Gegensatz zum Christentum, das Erlösung durch den Glauben verhieß, Befreiung durch das Wissen. Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist auch für Seneca das erreichbare Ziel alles menschlichen Strebens und der aus eigener Kraft zu gewinnende Grund, auf dem allein die Sittlichkeit beruht.

Wie in der antiken Ethik überhaupt, so ist auch bei Seneca die Glückseligkeit der Endzweck alles Handelns. Der Tugendhafte ist allein der Glückliche, darum gibt es weder für Gott noch für den Menschen Höheres als das an sich Gute. Das sittlich Gute ist aber nur durch Vernunft erreichbar, nur durch sie vermag der Mensch seiner niederen Triebe Herr zu werden.

Während im Christentum Gott alles in allem ist (1. Kor. 20 ff.), stellt das stoische System, das an diesem Punkte dem christlichen diametral entgegengesetzt ist, als höchstes Ideal das sich selbst genügende Ich des Weisen auf, als dessen würdigster Repräsentant Cato gilt (ep. 25,6, 104,29 ff.). Darum ist auch die Gleichgültigkeit, mit der sich der Stoiker in den von Gott ein für allemal festgesetzten Weltlauf ergibt, etwas von der Art, mit welcher der Christ sich dem Willen Gottes beugt und sich vor ihm demütigt, völlig Verschiedenes. Wenn daher Seneca an Lucilius (ep. 97, 2) schreibt: „in allem, was widerwärtig und hart erscheint, habe ich mich so gewöhnt: ich gehorche Gott nicht, sondern ich stimme ihm bei. Von Herzen folge ich ihm, nicht weil ich muß“, so geschieht dies nur aus dem Grunde, weil er weiß, „daß alles nach einem bestimmten, für die Ewigkeit gesprochenen Gesetze verläuft“ (prov. V, 5) und er in dem über ihn verhängten Leiden keine Demütigung und Strafe sieht, sondern ein Kampfobjekt, das er braucht, um seine sittliche Kraft zu stählen und zu zeigen, wie weit es ein ungebrochener Wille bringen kann. „Si fractus inlabatur orbis Inpavidum ferient ruinae“ (Horaz carm. lib. III, 3).

Während nach christlicher Lehre Gott dem Hochfahrenden widersteht und dem Demütigen sich gnädig erweist, ist der unerschütterte, über alle Schicksalsstürme erhabene Stoiker

für die Gottheit selbst ein großartiges Schauspiel und ein Gegenstand höchster Bewunderung. De provid. 2: „miraris tu, si Deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos vult, fortunam illis cum qua exerceantur assignat? Ego vero non miror, si quando impetum capiunt dii spectandi magnos viros, colluctantes cum aliqua calamitate. — Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus . . . Der Weise, der nicht nur Gott nahesteht (in vicinum Deo perductus . . ad Helv. c. 5), sondern, auch göttlichen Ursprungs ist (maiore sui parte illic est unde descendit ep. 41,5; deus in corpore humano hospitans ep. 31,11), verdient göttliche Verehrung: ep. 41,4 Si hominem videris interritum periculis, intactum cupidatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem ex aequo deos, non subibit te eius veneratio? Es besteht im Grunde kein Unterschied zwischen dem Weisen und Gott (ep. 73,12 ff.): „Jupiter hat mehr, was er den Menschen verleihen kann, aber von zwei Guten ist der Reiche nicht darum der Bessere, so wenig als man von zweien, welche die gleiche Geschicklichkeit ein Fahrzeug zu regieren besitzen, denjenigen den Besseren nennen kann, der ein größeres und ansehnlicheres Fahrzeug hat. Was hat also Jupiter vor dem guten Manne voraus? Er ist länger gut. Der Weise schätzt sich aber darum nicht geringer, weil seine Tugenden auf eine kürzere Dauer beschränkt sind. Wie von zwei Weisen derjenige, welcher länger lebt, nicht glücklicher ist als der, dessen Tugend einen geringeren Zeitraum von Jahren zur Grenze hat, so übertrifft Gott den Weisen, wenn auch an Dauer, so doch nicht an Glückseligkeit."

Da aber das sittlich Gute in der Freiheit und Selbständigkeit gegenüber den hemmenden Mächten der Außen-

welt besteht und nur im Kampf mit diesen erworben wird, so steht der Weise nicht nur neben, sondern sogar über Gott (cf. de provid. 6, 4 ff., wo Jupiter dem Tugendhaften sagt: hoc est, quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam de const. 8, 2). Denn für die Götter ist das sittlich Gute nur eine Naturgabe, für den Weisen ist es ein selbsterkämpfter Besitz. ep 95, 36: „Die unsterblichen Götter haben keine Tugend gelernt, sie sind mit jener geboren, und es ist ein Teil ihrer Natur gut zu sein.“ Wenn daher die Gottheit mit allen sittlichen Eigenschaften gedacht werden muß, die sich aus der Idee des sittlich Guten ergeben, und den Göttern alles dasjenige anheimgestellt wird, was auf Erden ungesühnt bleibt (de ben. 3, 6), so ist doch alles, was der Mensch in sittlicher Beziehung ist, so sehr seine eigene Sache, daß es für einen vernünftigen Menschen geradezu Wahnsinn wäre, die Götter zu fürchten (de ben. IV 19, 1).

Doch nähert sich Seneca im Gegensatz zu der älteren Stoa, die im Vertrauen auf die Macht des Geistes die Fehler und Mängel der menschlichen Natur überwinden zu können glaubte, darin der christlichen Verstellungsweise, daß er nicht nur von der Allgemeinheit der Sünde und dem menschlichen Schuldbewußtsein ernstlicher spricht als seine zeitgenössischen Schriftsteller, sondern auch daran zweifelt, daß Sünde und Laster jemals von der Welt verschwinden werden (de ira II 28, 1, 10, 2—4, III 26, 4, de ben. I, 10 3—5, V 17, 3, dial. V 26, 4 27, 3, de clem. I 6, 2—4, dial. IV 28, 7. Quotusquisque, ruft er de clem. I, 6 aus, vacat culpa? — Peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati: alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus, et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque

ad extremum aevi delinquemus. Etiamsi quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit ac fallere, ad innocentiam tamen peccando pervenit. Also nur durch Sünde und Schuld und den beständigen Kampf mit dieser gelangt der Mensch zur Vollkommenheit. Im 24. Kapitel der consol. ad Marciam spricht Seneca von den vincula animorum tenebraeque, quibus involuti sumus. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus: omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et fidat: nititur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem. Wenn hier von einem Kampf des Geistes gegen das Fleisch die Rede ist, so scheint dies in der Tat auf einen Ideenaustausch zwischen Paulus und Seneca hinzudeuten, doch ist der Ausdruck „caro" nicht so ungewöhnlich bei den alten Schriftstellern, als es auf den ersten Blick scheint. Dieser Ausdruck dient zur Bezeichnung der Vergänglichkeit und Minderwertigkeit des Leibes und findet sich bei Schriftstellern, bei denen eine Beeinflussung durch christliche Lehren völlig ausgeschlossen ist, z. B. bei Epicur (cf. Zeller Theol. Jahrbuch 1852 S. 293 f.): Der Kampf mit der Sünde besteht nach stoischem Begriff in der Aufgabe, von allen denjenigen Mächten, welche die Selbständigkeit des Menschen beeinträchtigen oder ihn von seinem Lebensideal, der Verwirklichung der Tugend, durch Vorspiegelung anderer Lebenswerte abwendig machen, immer freier und unabhängiger zu werden. Während das Christentum in der Lehre von der Erbsünde den tieferen Grund der Sünde in dem der menschlichen Natur eingewurzelten Hang zum Bösen sieht und die schwere Verschuldung des Menschengeschlechts gegenüber Gott anerkennt, hat uns nach Seneca (ep. 22, 15 94, 55) die

Natur ohne Sünden und Leidenschaften erschaffen. Wenn auch Seneca der christlichen Lehre von der Sünde näher kommt als alle andern Philosophen des Altertums, so tritt hier der fundamentale Gegensatz beider Weltanschauungen deutlich in die Erscheinung, insofern eine der tiefsinnigsten Lehren des Christentums, die sich besonders durch das Verdienst des Paulus, Augustins und Luthers in den Dogmen der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten hat, die Lehre von der Erbsünde, welche die freie Selbstbestimmung ausschließt, dem antiken Philosophen fremd geblieben ist.

Auf die Frage, wie das sittlich Gute zuerst klar geworden, antwortet Seneca sehr einfach (ep. 120, 11): durch den Anblick tugendhafter Menschen. Durch Beobachtung derjenigen, die eine treffliche Tat berühmt gemacht habe, und Vergleichung ähnlicher Fälle sei man allmählich dazu übergegangen, aus den einzelnen Tugenden den Begriff der Tugend zu abstrahieren, deren Zergliederung die Begriffe der Mäßigkeit, Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit ergeben habe. In einem Manne, der stets derselbe und in allem Tun sich gleich, welcher nicht mehr mit Absicht gut, sondern durch Gewöhnung dahin gelangt war, habe man das Bild der vollkommenen Tugend erkannt. „hinc intellecta est illa beata vita, secundo defluens cursu, arbitrii sui tota. quomodo ergo hoc ipsum nobis adparuit? dicam: numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit. numquam accidentia tristis excepit. civem esse se universi et militem credens labores velut imperatos subiit. quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi . . . necessario itaque magnus adparuit, qui numquam malis ingenuit, numquam de fato suo questus est. Kreyher (a. a. O. S. 68) sieht in diesen Worten,

die weiter nichts sind als eine überschwengliche Schilderung des stoischen Weisen, bei welchem es sehr fraglich ist, ob Seneca dabei an eine bestimmte Gestalt gedacht hat, einen deutlichen Hinweis auf Christus. Wenn er auch nicht behauptet, Seneca habe bei dieser Schilderung „lediglich und ausschließlich Jesum vor Augen“ gehabt, so erscheint es ihm doch zweifellos, daß er „Züge seines Bildes, wie es von Christen dargestellt wurde, mit verwendet“. Die Worte „nescessario itaque magnus adparuit“ (ep. 120, 13) übersetzt Kreyher sehr willkürlich „notwendig erschien also der Große“ anstatt „groß erschien also derjenige“ im Hinblick auf Christus, und in der Äußerung (ep. 13, 5): „Ich kenne solche, die unter Geißelhieben lachen“ sieht er eine Anspielung an die Leidensgeschichte. Es sei auffallend, wenn Seneca in seinen Schilderungen des über alle Affekte erhabenen Weisen, der nicht danach frage, was er leide, sondern wie gut er das Übel zu ertragen wisse, diesen mehr als einmal in der Kreuzesstrafe zeige. — Eine Vergleichung des tugendstolzen, über seine Leidenschaften erhabenen Weisen mit dem gänzlich anders motivierten Leiden Christi läßt sich nur durchführen, wenn man dem heidnischen Philosophen zwischen den Zeilen liest und seinen Worten einen künstlichen Sinn unterschiebt, ein Verfahren, welches von einer vorurteilsfreien Kritik nicht gebilligt werden kann.

Wie allen Philosophen des Altertums, so ist auch Seneca der Begriff einer Wahrheit, welche auf übernatürlichem Wege den Menschen geoffenbart ist und darum den Stempel der absoluten Gültigkeit trägt, fremd geblieben. Er spricht es wiederholt aus, daß in allen Fragen, die sich auf das Übersinnliche beziehen, den Menschen keine Gewißheit und volle Wahrheit erreichbar sei (ep. 65, 10 u. a.). Darum findet sich

bei ihm trotz seiner dem Christentum nahestehenden Äußerungen, daß man jeden Tag sterben, jeden Tag sich auf den Tod vorbereiten müsse (de brev. vit 7,3, ep. 24,20, ep. 120 17, 18 de tranq. an. 11,4, ep. 61, 2 ad. Marc. 23, 4, ep. 26, 8—10, 30,18, 69,6, 101,7—9, 114,27, 70,18), keine Spur von der ruhigen Zuversicht, mit welcher der Christ auf Grund der Auferstehung des Erlösers, sich der eigenen Auferstehung getröstet.

Seneca hat die Frage nach der individuellen Postexistenz im Anschluß an Platos Seelenlehre behandelt und im Gegensatz zu der älteren Stoa den Dualismus zwischen Geist und Materie schroff hervorgehoben. Nach platonischer Anschauung ist die Seele göttlicher Abkunft und zur Strafe in den Leib versetzt, den sie nur als Gefängnis betrachten kann, aus dem sie sich nach ihrer früheren Heimat zurücksehnt. Auch nach Seneca ist die Seele göttlichen Ursprungs. „Der Geist kann das Irdische nicht lieben . . . Seine Gedanken durchdringen den ganzen Himmel und umfassen die Vergangenheit und Zukunft; nur der sterbliche Körper, der ein Gefängnis und eine Fessel der Seele ist, wird hin und hergeworfen . . . Die Seele aber ist heilig und ewig und an sie kann nicht Hand angelegt werden“ (ad Helv. 9, 6). Die Seele ist, entgegen der Holzherrschen Annahme (a. a. O. II, 47) nicht immateriell, sondern als feinstes Hauchwesen zu denken (ep. 50, 6), die nur dann ihren Weg zu ihrer himmlischen Heimat zurückfindet, wenn sie sich ihres göttlichen Ursprungs bewußt bleibt und Fehler sie nicht niederdrücken (ep. 92, 30). Im Gegensatz zu den Stoikern, welche die Möglichkeit einer Auflösung im Tode annehmen (ep. 57, 7), behauptet Seneca, die Seele sei so leicht, daß sie nicht wie der Körper Gefahr laufe, durch den Sturz einer großen Masse erdrückt zu werden; sie breche

vielmehr infolge der Feinheit ihrer stofflichen Zusammensetzung durch alles dasjenige, was ihr Widerstand bietet, hindurch.

„Etwas Großes und Edles“ sagt Seneca ep. 102, 21 f., „ist die menschliche Seele: sie läßt sich keine Grenzen setzen, als die ihr selbst mit Gott gemeinsam sind . . . Wenn jener Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichem scheidet, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen; ich selbst werde mich den Göttern zurückgeben. Und auch jetzt bin ich nicht ohne sie, aber ich werde in dem schweren irdischen Körper festgehalten. Dieser Aufenthalt des sterblichen Lebens ist das Vorspiel eines besseren und längeren Lebens . . .“ „Der Leib ist (ep. 65, 16 f.) des Geistes Last und Strafe, er drückt schwer auf ihn und hält ihn in Banden.“ „Die heilige ewige gottverwandte Seele weilt zwar auf dieser Erde, allein sie hängt immer an ihrer Heimat; daran denkt sie stets, dahin strebt sie mit aller Kraft“ (ad Helv. 11, 7, 6, 7, ep. 41, 5, 92, 30.) Der Tod ist eine Erlösung der Seele aus den Banden des Leibes; er ist nur eine Wanderung (ep. 108, 20), er unterbricht das Leben, ohne es uns zu rauben. „Jener Tag, den du als den letzten füchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit“ (ep. 102, 26). „Man glaubt einen Christen zu hören (Zeller, Gesch. d. Phil. d. Griechen IV, 187—189), wenn er dieses Leben als das Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge bezeichnet, aus welcher der Geist in seine höhere Heimat zurückkehre; wenn er sich auf den Tag freut, welcher die Fesseln des Körpers zerreißen werde, den Geburtstag der Ewigkeit, wie er ihn, mit den alten Christen auch im Ausdruck zusammentreffend, nennt, wenn er den Frieden der Ewigkeit schildert, der uns drüben erwarte, die Freiheit und

Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntnis, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschließen; wenn er auch das Wiedersehn nach dem Tode, das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht vergißt; wenn er den Tod zugleich als den großen Gerichtstag auffaßt, an dem über jeden das Urteil gesprochen werde, und aus dem Gedanken ans Jenseits die Kraft zu einem sittlichen Leben herleitet."

Doch spricht sich Seneca an anderen Stellen über ein Weiterleben nach dem Tode weniger zuversichtlich aus, indem er die Frage, ob der Tod das Ende unseres Daseins ist, dahingestellt sein läßt, während er die Todesfurcht aufs entschiedenste bekämpft. (ep. 4, 3 de prov. 6, 6. — ad Polyb. 5, 1; 9, 2 ff.) „Mag man auch darüber im Zweifel sein, ob der Tod das Ende ist oder ein Übergang (ep. 65, 24), ob er uns vernichtet oder uns befreit (ep. 24, 18), er ist in jedem Fall diesem leiblichen Leben vorzuziehen;" ... „entweder entläßt uns der Tod zu einem besseren Leben, und wir werden dann eines ruhigen und seligen Aufenthaltes bei den Göttern uns erfreuen, oder er wird wenigstens ohne alles Übel für uns sein, wenn unsere Seele sich auflöst und in das All zurückkehrt" (ep. 71, 15, 76, 25). Der Satz von der Unvergänglichkeit der Materie, welcher besagt, daß ein Seiendes unmöglich ganz aufhören, sondern sich nur verändern könne, ist ep. 36, 10 und 71, 13 ausgesprochen, doch ist die eigentliche Frage, auf die es ankommt, die, ob bei der stattfindenden Umwandlung die Einheit des Selbstbewustseins erhalten bleibt. Wenn Seneca ep. 36, 10 ausruft: „Kommen wird wieder ein Tag, der uns zum Licht zurückführt, dessen sich viele weigern würden, wenn er sie nicht ohne Bewußtsein ihres früheren Zustandes zurückbrächte", so erinnert dies an die Lehre Schopenhauers von der Unzerstörbarkeit unseres eigentlichen

Wesens im Gegensatz zur Vergänglichkeit des Intellekts, der als bloße Gehirnfunktion mit dem Tode erlischt. Einmal hat Seneca sogar die Überzeugung ausgesprochen, mit dem Tode sei alles aus (cf. fr. 28 post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa), und er findet sogar in diesem Glauben etwas Tröstendes, denn nur die völlige Vernichtung bietet eine sichere Gewähr für einen völlig schmerzlosen Zustand (ib. § 5: nec potest miser esse qui nullus est. — ep. 54, 4 und 5.) Denn der Tod ist kein Übel, sondern etwas Indifferentes, ja sogar eine Wohltat der Natur (ep. 82, 9—24, ep. 75, 17), und anstatt zu klagen, sollte man doch lieber froh sein, den Leiden des Lebens entronnen zu sein (ad Marc. c. 20 und 22, ad Polyb. 4, 4).

Dieser niedrigen Wertung des Lebens entspricht es durchaus, wenn Seneca den Selbstmord empfiehlt als einen Ausweg, den die Götter dem Menschen gelassen haben (ep. 12, 10). Vom stoischen Standpunkt ist es eigentlich undenkbar, daß der Weise jemals vom Schicksal in eine Lage versetzt wird, die für ihn so unerträglich wäre, daß er zu diesem letzten Mittel greifen müßte. Gleichwohl wird der Selbstmord nicht nur von Seneca als letzter Ausweg gestattet, sondern zuweilen gradezu verherrlicht, als ein Akt der Betätigung der Freiheit gepriesen und als eine Tat hingestellt, die von einer unrühmlichen Unfreiheit zur Befreiung führe (ep. 70, 14, dial. I 6, 7—9, ep. 117, 23 70, 14, 15, dial. VI 20 2, 3, V 15 3, 4). Ep. 12, 10: malum est in necessitate vivere. sed in necessitate vivere necessitas nulla est. quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves faciles. agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.

So sehr daher alle jene Ausführungen dem Christentum verwandt scheinen, in denen Seneca zur Ertragung aller Übel, der Schicksalsschläge und des Todes auffordert, so liegt doch

per prinzipielle Gegensatz zwischen Christentum und Stoicismus hier klar am Tage. Während der Christ, so vieles auch durch göttliche Schickung über ihn kommen mag, sich in Demut den höheren Gedanken und Wegen Gottes unterordnet und seinem Liebesratschluß, dem zufolge schließlich alle Dinge auch zu seinem Besten dienen müssen, vertraut, wird der Stoiker zum Richter über alles dasjenige, was zu seinem Glücke dient de vi. be. 19, ep. 70, 12). Seneca ist so sehr von der Berechtigung des Selbstmordes überzeugt, daß er der Gottheit selbst die Worte in den Mund legt (de prov. c. 6, 7): „ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere. ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, quam mori.“ Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, dem Urheber seines Daseins und Lenker seiner Lebensführungen tritt hier gegen den Gedanken an dasjenige zurück, was jeder einzelne sich selbst schuldig zu sein glaubt. So ergibt sich der Widerspruch, daß der Stoiker einerseits seine sittliche Lebensaufgabe darin erkennt, die Idee des sittlich Guten unter den äußerlich gegebenen Bedingungen im sittlichen Handeln zu betätigen, während er anderseits die Möglichkeit dieser Betätigung selbst wieder aufhebt.

Nach Seneca genügen schon geringfügige Umstände zum Selbstmord, da uns keine wichtigen an das Leben binden (ep. 77, 4). Bei der geringsten Störung unserer Gemütsruhe (ep. 70, 4), aus bloßem Überdruß an der Einförmigkeit des Lebens (ep. 77, 5 ff.) ist es gestattet, ohne Rücksicht auf Vaterland und Freunde (ep. 77, 17) aus dem Leben freiwillig zu scheiden. Daß bei dem Ausbruche einer geistigen Krankheit (ep. 58, 34), bei Altersschwäche (ep. 58, 36), bei großer Armut (ep. 110, 19), bei der Tyrannei eines Gewaltherrschers (ep. 82, 12),

oder gar wenn Zwang zu verbrecherischen Handlungen (ep. 77, 14) vorliegt, es gestattet, ja sogar geboten ist, seinem Leben ein Ende zu machen, versteht sich von selbst. Doch begegnen wir auch solchen Stellen, wo Seneca vor unüberlegtem Selbstmord warnt und den Hang zum Selbstmord verurteilt (ep. 24, 22—26); einige Male begegnet uns der Gedanke, daß das Recht, eigenmächtig über unser Leben zu verfügen, eine Schranke finden müsse an den Pflichten, die wir andern schuldig sind (ep. 104, 3, ep. 98, 15 und 16).

Die Lehre vom Selbstmord bildet den Schlußstein in der Weltanschauung des Philosophen Seneca. „Dies also ist das melancholische Resultat der stoischen Philosophie. Sie hat es versucht, ein unfehlbares Mittel zum Glücklichsein ausfindig zu machen, indem sie nichts für wertvoll erklärte als die Tugend und die Erlangung derselben ganz in die eigene Hand des Menschen legte. Aber sie selbst hat keine dieser beiden Behauptungen aufrechterhalten können, und so bleibt es schließlich dabei, daß der Sterbliche ein von den Göttern oder der Natur abhängiges und damit allen möglichen Zufällen ausgesetztes Wesen und nur Eines in seiner Gewalt ist: voll Trotz aus diesem Leben zu scheiden“ (Ribbeck a. a. O. S. 87, 88).

An diesem Punkte wird die ganze den Stoicismus vom Christentum trennende Differenz besonders deutlich. Während der Christ sich dem göttlichen Heilsratschluß unterordnet und in der Erwartung des gerechten Gerichtes Gottes am jüngsten Tage lebt, an welchem er Rechenschaft abzulegen hat, entscheidet der Stoiker selbst über sein Tun und Treiben, betrachtet die Gottesfurcht als Torheit und macht, wenn es ihm beliebt, seinem Leben ein Ende. Zwar spricht auch Seneca von einem bevorstehenden Tage des Gerichts, nur

setzt er diesen richterlichen Akt nicht in einen über die Menschen ergehenden Urteilsspruch Gottes, sondern in das Innere des Menschen selbst. „Ich beobachte mich," sagt er ep. 26, 4, „und spreche zu mir selbst, als ob jetzt die Prüfung bevorstände und jener Tag gekommen wäre, welcher von allen meinen Jahren Rechenschaft geben soll. . ." Im übrigen teilt er die Lehre der Stoiker von einer gewaltigen Endkatastrophe, in welcher der Erdkreis versinkt und die Menschenwelt im Feuer versenkt wird (consol. ad Marc. c. 26 ad Polyb. 20, 2 nat. quaest. 3, 13). Muß so die ganze Welt nach Ablauf einer jeden Weltperiode untergehen, wer wollte über den Tod des einzelnen klagen (ad Polyb. 1, 2)! Während der Christ die Schrecken des Todes im Glauben an den Erlöser, den Triumphator über Tod und Hölle, überwindet, in der Hoffnung auf eine zukünftige Auferstehung, sucht der Stoiker die Todesfurcht mit dem Gedanken an die Nichtigkeit des Lebens abzutun. Freilich wird es ihm nicht gelingen, die Todesfurcht völlig zu verbannen, da die Natur im Interesse der Selbsterhaltung sie einem jeden Wesen eingepflanzt hat (ep. 36, 8), und die Menschen würden der Versicherung, daß bei dem Tode ebensowenig ein Leiden sei als nach demselben, mehr Glauben schenken, „wenn einer von den Toten auferstände und aus Erfahrung bezeugte, daß der Tod kein Übel sei" (ep. 30, 9), aber ein wie großer Trost liegt schon darin, den Leiden des Lebens entronnen zu sein (ad Marc. 20 u. 22 ad Polyb. 4, 4)! Mit dem Glauben an die eigene Auferstehung auf Grund der Auferstehung Christi steht und fällt das Christentum. Paulus hat diese Tatsache unzweideutig ausgesprochen (1. Kor. 15, 15—20). Wie weit sind die Hypothesen und Hoffnungen unseres Philosophen von dieser ruhigen Zuversicht des Christen entfernt! —

Es soll nicht geleugnet werden, daß der Stoicismus trotz seines prinzipiellen inneren Gegensatzes gegen das Christentum wichtige Anschauungen mit ihm gemein hat, insbesondere den Vorsehungsglauben und die teleologische Naturbetrachtung, die in der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt die Weisheit, Liebe und Güte Gottes erkennt; auch ist einzuräumen, daß Seneca die Pflicht der Selbstprüfung und allgemeinen Menschenliebe eingeschärft und dem Universalismus des Christentums vorgearbeitet hat, aber wer behauptet, sein Sittensystem sei in irgend einem Grade nach dem Muster oder dem Einfluß des Christentums gebildet, verkennt grade das Wesentliche der beiden in ihrem Kern total differenten Weltanschauungen. Kreyher hat zwar neuerdings nach dem Vorgang Fleurys eine erhebliche Anzahl von Stellen (S. 73 ff.) zusammengebracht, in welchen einem biblischen Ausspruch immer wieder ein mehr oder minder gleichlautender Satz Senecas gegenübersteht, um aus diesen Parallelstellen zu beweisen, daß Seneca den christlich lautenden Inhalt so vieler Stellen aus keiner anderen Quelle geschöpft haben könne als aus den schriftlichen Urkunden des Christentums, in der Absicht, die Übereinstimmung Senecas mit der Religion Jesu darzulegen. Aber beruhen denn alle Lichtseiten eines Systems, das die Glückseligkeit nur in den inneren, von allen äußeren Gütern unabhängigen Wert der Tugend setzt, den Blick des Menschen in sein Inneres richtet und ihm sowohl die eigenen Schwächen wie diejenigen seiner Mitmenschen zum Bewußtsein bringt, auf den Einflüssen des Christentums? Wir glauben nicht, daß diejenigen Autoren, welche auf Grund der Vergleichung ähnlich klingender Stellen einen christlichen Seneca konstruieren wollen, oder ihre These auf psychologische Argumente stützen, den Beweis für die Christlichkeit Senecas erbracht haben.

Vollends läßt sich für die Fleurysche Hypothese, daß Seneca heimlich Christ gewesen sei, eine historische Begründung nicht anführen. Wenngleich die Möglichkeit, daß Beziehungen zwischen Seneca und Paulus stattgefunden haben könnten, darum leicht anzunehmen ist, weil Senecas Bruder, der Prokonsul Gallio, welcher den von den Juden in Korinth vor sein Tribunal geführten Apostel freigesprochen hatte, ihn auf Paulus aufmerksam gemacht haben konnte, so bleibt es doch eine sehr auffallende Tatsache, daß das christliche Altertum bis zum Ende des 4. Jahrhunderts nichts von Senecas Bekanntschaft mit dem Christentum gewußt und berichtet hat. Das Christentum hatte übrigens bis tief ins zweite Jahrhundert hinein nur in vereinzelten Kreisen des Volkes Eingang gefunden. Nach dem Berichte des Tacitus (ann. XV c, 44) galt der christliche Glaube als höchst verderblicher Aberglaube (exitiabilis superstitio), und die Christen unter Nero waren „wegen ihrer Schandtaten verhaßt" (per flagitia invisos, odium generis humani). Seneca selbst hätte sich gewiß mit mehr Schonung und Anerkennung über die Juden und ihre Religion ausgedrückt, als es bei Aug. de civ. dei VI, 11 der Fall ist, wenn er mit Paulus im Verkehr gestanden und zwischen beiden Männern ein Ideenaustausch stattgefunden hätte, weil ihm dann das Verhältnis der alttestamentlichen Religion zur neutestamentlichen unmöglich fremd bleiben konnte. Der einzige historische Grund für die angebliche Bekanntschaft des Seneca mit Paulus ist der oben erwähnte fingierte Briefwechsel aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, der acht kurze Briefe des Seneca an Paulus und sechs Antwortschreiben des Apostels umfaßt und sowohl durch Roheit und Unbeholfenheit des Stils als auch inhaltlich durch Gedankenarmut und Gehaltlosigkeit charakterisiert ist.

Vgl. Kraus, Theologische Quartalschrift XLIX (1867) S. 603—624; Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons II 2, 614 ff; E. Westerburg Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei, Berlin 1881, S. 37—50; Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Literatur bis Eusebius 1904 S. 458 u. 459, der annimmt, der Fälscher habe Seneca herbeizitiert, um die Paulusbriefe der besseren römischen Gesellschaft zu empfehlen, und als frühesten Termin der Abfassung das Jahr 390 festlegt. Hieronymus (de ill. script. 12) erklärt ausdrücklich, er habe keinen anderen Grund, Seneca zu den Christen zu rechnen, als eben das Vorhandensein jener Korrespondenz, und Augustin, der ebenfalls diesen Briefwechsel erwähnt (de civ. dei VI, 10), hat allem Anschein nach nicht an das Christentum Senecas geglaubt. Ferner ist in einer dem hl. Linus zugeschriebenen Passion des Apostels von einer Freundschaft Senecas mit Paulus die Rede, ein Zeugnis, das jedoch für eine unbefangene Forschung darum nicht in Betracht kommen kann, weil es aus einer Zeit der tiefsten Barbarei stammt (vgl. Friedländer, Der Philosoph Seneca, hist. Zeitschrift 1900 S. 240 u. 241). Eine plötzliche Krisis in der Denkweise Senecas, die seine Bekehrung zum Christentum notwendig zur Folge haben mußte, hat auf Grund eingehender Untersuchungen der klassischen Philologie während seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die sich über einen Zeitraum von nur 20 Jahren erstreckt, nicht nachgewiesen werden können (cf. Fridericus Jonas, de ordine librorum L. A. S. Philosophi dissertatio Bln. 1870).

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebens- und Bildungsgang.

Verfasser, Friedrich vom Hagen, preußischer Staatsangehöriger, evangelischer Konfession, wurde am 10. März 1880 in Schwelm geboren als Sohn des Kaufmanns Karl vom Hagen und seiner Gattin Anna, geb. Penner. Nachdem er das Schwelmer Progymnasium bis Quarta einschließlich besucht und darauf das Gymnasium zu Barmen Ostern 1900 absolviert hatte, besuchte er die Universitäten Greifswald (S.S. 1900 bis W.S. 1900), Marburg (S.S. 1901), Berlin (W.S. 1901), Halle (S.S. 1902), Bonn (W.S. 1902 bis S.S. 1903), Berlin (W.S. 1903 bis W.S. 1904), Erlangen (S.S. 1905). Derselbe studierte zunächst Theologie, seit Ostern 1902 war er als st. theol. et phil. und seit Herbst 1902 als st. phil. inskribiert.

Während seiner Studienzeit hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren Cremer, Dilthey, Falckenberg, Fleischer, Friedländer, Gunkel, Harnack, Haupt, Haußleiter, Hensel, Herrmann, Jülicher, Kähler, Lasson, Lindner, Loofs, Mibrt, v. Nathusius, Oettli, Paulsen, Erich Schmidt, Schumann, Seeberg, Steuernagel, Stock, Stumpf, Joh. Weiß. Ihnen allen spricht er für die mannigfaltige Anregung und Förderung herzlichen Dank aus.

